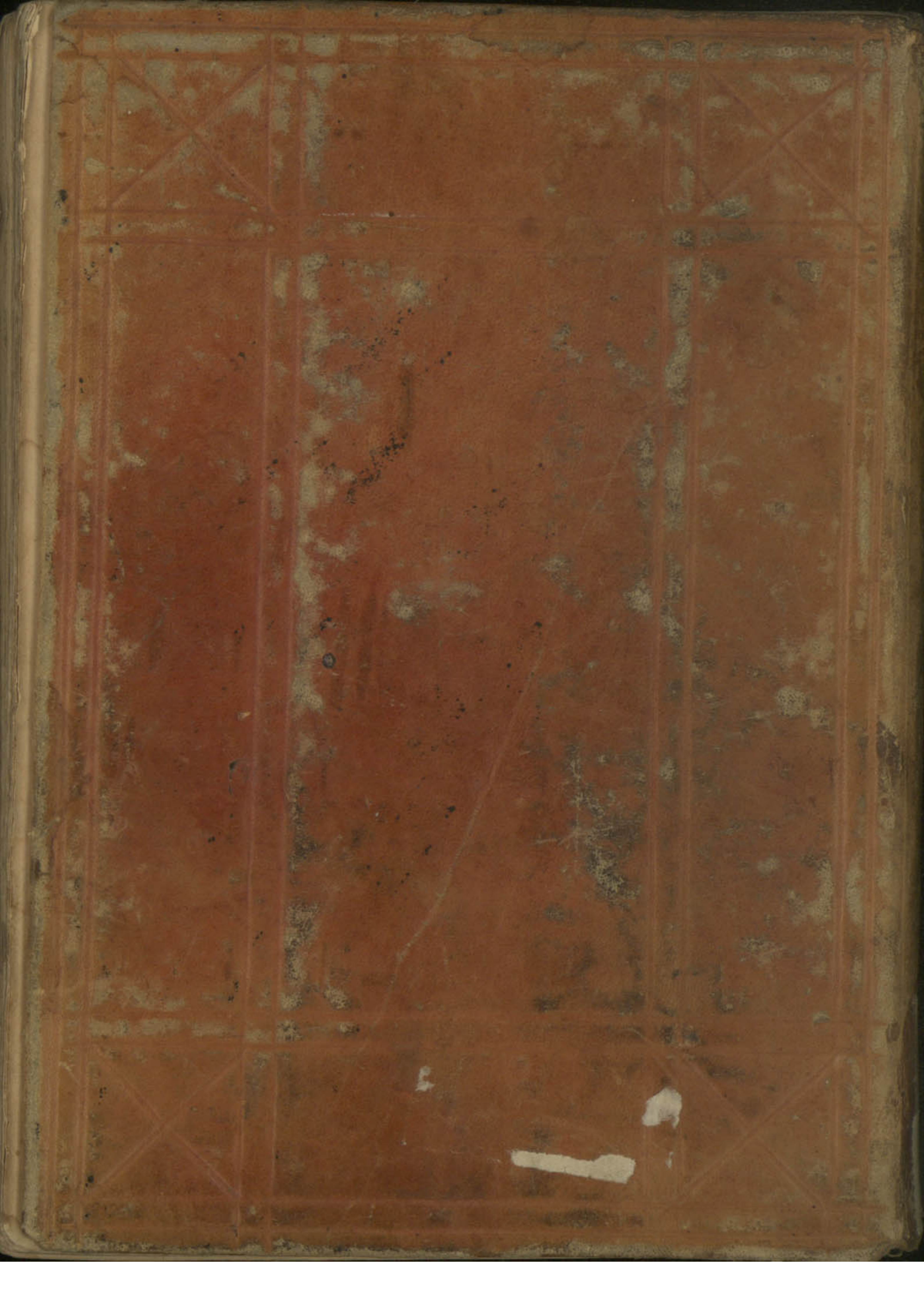
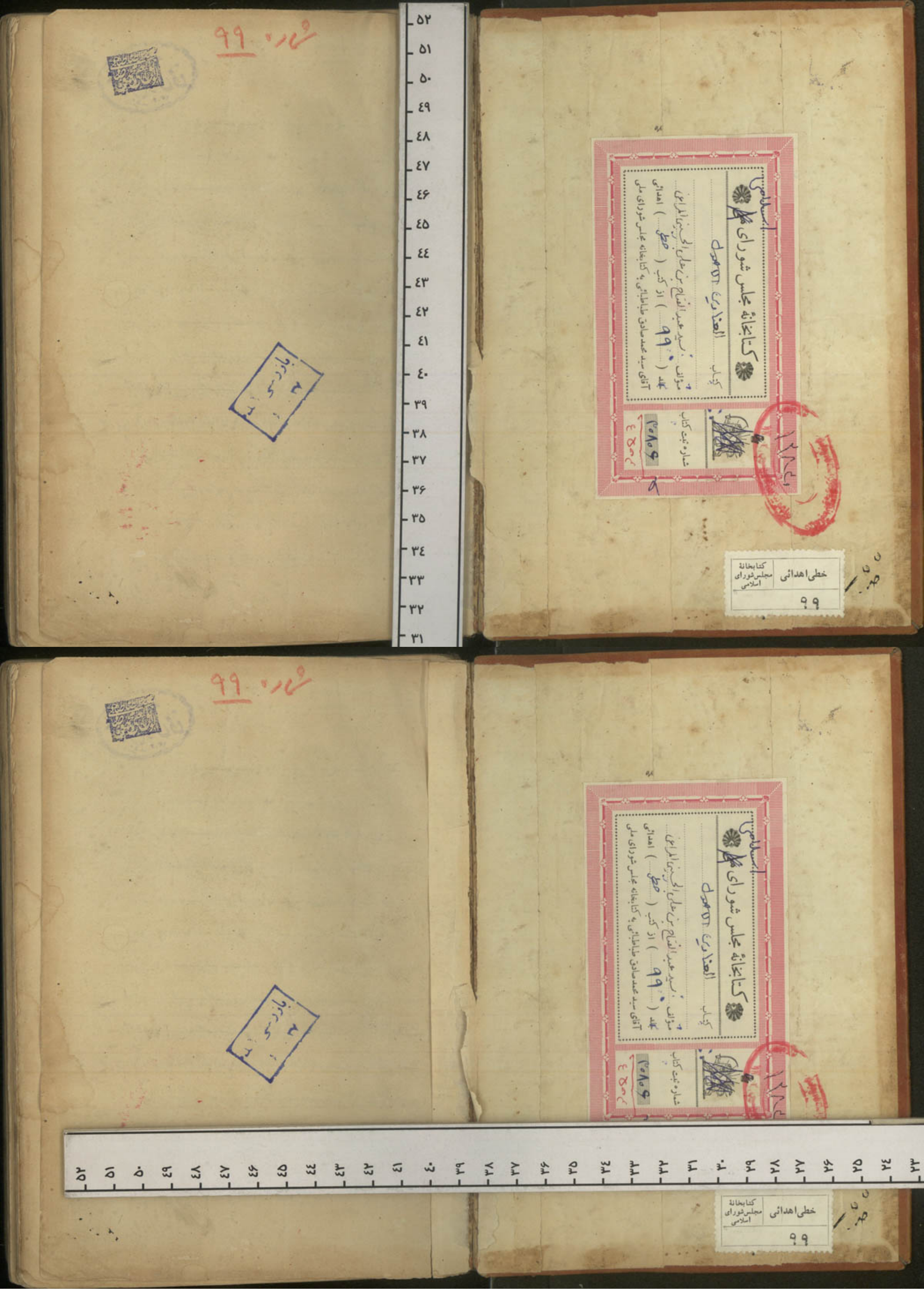



خطی اهدائی
کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
۹۹

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اني احمدك على ما الهمتني سبل السعادة واصلي واسلم على نبيك محمد خير من خص بالرسالة وامر
بالعبادة وعلى آله المخصوصين بالولاية خير ائمة وسادة واشهد ان لا اله الا انت شهادة تؤدي حق الشهادة
وبعد فهذه عناوين الاصول المتلقات التي امرنا ان نفرع عليها وقوانين الاصول التي ينبغي
ان يستند اليها حررناها امتثالا لامر الملك المنان وقضاء لحق الاخوان اهل الايمان عسى ذلك كلمة من اصحاب
الذين هم اهل الديار المتصلون باهل بيت الحكمة والاسرار رجاء من الله ان يجعلها كلمة باقية وتعيها اذن
واعية عناوين المشتركات في ابواب الفقه عنوان اذا ثبت حكم لاحد المكلفين بخطاب لفظي او بغيره
غير مفيد للعموم او لا فهل القاعدة تقتضي باشتراك سائر المكلفين معه في ذلك الحكم اولا وهذه من المسائل المهمة
التي تنقلب الحاجة اليها في الفروع اذ معظم الادلة لم ترد بعنوان قضية كلية تشمل الاحوال والازمان
والاشخاص بل وردت في وقايع خاصة دعت الحاجة للمكلفين مع السؤال عنها فلا عموم فيها دالا
في ذلك القول بعموم الخطابات الشفاهية كما ذهب اليه جماعة من المحدثين لانه خص من يدعي
اذ في الخطابات ما ورد مختصا بالنبي ص وما ورد مختصا باهل البيت ع وما ورد مختصا بالمؤمنين وبالمسلمين او بالرجال

دون الاناث وما ورد مختصا بشخص واحد في ظاهر اللفظ كلفظ افعل وافعلي في الروايات كما لا يخفى على المتتبع
بل الخطابات العامة التي يدعى شمولها للكل اقل قليل في الباب بالنسبة الى غيرها مع ان الحق عدم العموم في الخطابات
الشفاهية على ما تقرر في الاصول بل القائل بالعموم خارج عن محل النزاع كما لا يخفى على المتأمل والحق ان الاصل هو الاشتراك
ولنا على ذلك وجوه احدها انه قد تقرر في محله عدم خلو الواقعة المحتاج اليها عن الحكم بمقتضى الاخبار بل تواتر الاخبار
وعضد العقل السليم فاذا ثبت لاحد في واقعة حكم فينبغي ثبوته لغيره ايضا في تلك الواقعة لعدم امكان الخلو
واستلزام الحكم الجديد تعدد الجعل والتشريع المشكوك فيه فالاصل يقضي بعدمه وهذا في صورة كون الحكم المجعول
اباحة لا كلام فيه لوضوح جعل حكم غيره الى امر جديد منفي بالاصل وليس لاحد ان يقول عموم الاباحة ايضا يستلزم الجعل
المتعدد لانا نقول يلزم ذلك لو لم تكن الاباحة مجعولة بجعل عام والمفروض ثبوته فيها فالدخول تحتها لا يحتاج الى
حادث جديد بخلاف الخروج عنها وكذا لو كان غير الاباحة واحتمل احتمال الاباحة في غير مورد الدليل فان اجتماع جعل
الحكمين المتضادين بجعل واحد واصالة عدم جعل آخر يقتضي الاشتراك واما في صورة احتمال الاباحة في غير المنقول
ايضا فجعل الاباحة لغيره امر مشكوك والاصل عدمه وعموم دليل الاباحة غير نافع بعد خروج الواقعة عنها في الجملة
ولا يدري ان في ذلك على الاطلاق او لا اللهم الا ان يتمسك بالاقتصار على القدر المتيقن من مورد الدليل والتمسك
في محل الشك باصالة البراءة ويمكن دفعه باثبات الاشتراك هنا بعدم القول بالفصل وفيه كلام اجماعا مع حجية
بضميمة الاصل وثانيهما امكان قلبه باثبات عدم الاشتراك هنا بالاصل والحاق غيره به بعدم القول بالفصل

ويندفع بضعف الاول وعدم معارضة الاصل الحكمي للاصل الموضوعي فتم قيل على القول بجواز خلو الواقعة عن الحكم لا يتم
هذا الوجه لاصالة عدم الحكم في غيره قلت اولا لا نسلم القول بخلو الواقعة عن الحكم في مثل الفرض اذ القائل ان
اراد خلو الواقعة عنه بالمرة والمأثور فيها لبعض وخلوها عنه لاخرين هذا لم نجد من صرح بذلك فهو منفي
بالاجماع المركب وثانيا نقول كما يحتمل تعلق الحكم على الواحد مختصا فكذلك يحتمل تعلقه بهما في ضمن الكل بجعل
واحد فنفي احدهما بالاصل غير ممكن وثالثا نقول محل البحث الاشتراك في الاحكام المجعولة في مقابل
عدم الحكم كما في افعال البهائم وغير المكلفين فالخلو عن الحكم خارج عن محل النزاع فلا وجه لايراده فيه الثاني
الاستصحاب وتقريره ان الحكم اذا ثبت لجماعة في زمان فنشك في زوال الحكم بزوال ذلك الزمان او باحتمال كونهم
قيدا فيه وعدمه باحتمال كونهم موردا اذ الفرض عدم دليل على الاختصاص فيقتضي الاستصحاب بقاء الحكم المجعول
فيلزم من ذلك تعلقه بمن يجيء بعدهم ايضا اذ لا معنى لبقاء الشريعة والاحكام الا اجرائها في المتجددين من اهل
التكليف وعلى هذا مدار استصحاب الاديان ودعوى ان بقائها حسب ما ثبت فيه من الموضع ساقطة بما مر
من التقرير قيل هذا اخص من المدعى لعدم استلزامه لثبوت الحكم للمعاصرين لمن ثبت الحكم في حقه ولذا لا جميع
من لحقه في الوجود لكفاية تكليف واحد من اللاحقين به في بقاء الحكم فلا يفيد عموم الاشتراك قلنا يتم
الكلام في غير ذلك اولا بعدم القول بالفرق وثانيا بعدم تعيين ذلك من الشرع كما هو المفروض فلينتج العموم وثالثا
بعدم امكان الترجيح بلا مرجح وظهور عدم الفارق الثالث ظهور اتفاق الاصحاب على ذلك كما يشهد به استدلالهم

بالخطابات الخاصة في اثبات عموم الحكم خلفا بعد سلف وليس ذلك لقولهم بعموم الخطابات الشفاهية لتصريح الاكثر
في الكتب الاصولية بعدم العموم وتمسكهم بما لا يجري فيه احتمال العموم وبهذا يندفع ما قيل انه لو لم يكن لعموم الخطابات لمهم
البناء على دليل الاشتراك اذ هو لعله لمعارضته اولا بما مر وانه فاعه ثانيا بانكارهم على الضرورة او القاعدة وهذا انما يتم
آخر للاشتراك فان سكوتهم عن اقامة الحجة كاشف عن كونه ضروري الدين قيل لو كان اصحابنا مجمعين على ذلك
لما اختلفوا في وجوب صلوة الجمعة ونحوه من الفروع قلنا ليس ذلك لمنع الاشتراك بل لاحتمالهم كونه مشروطا
بوجود الامام او نائب الخاص وورود الاطلاق مورد الغالب من كون المخاطبين واجدين للشرط غالبا او مطلقا
على الظاهر اذ الاشتراك فرع نوع الواقعة وصنفها بالنظر الى التكليف وشرائطه الرابع الاجماعات المحكية في موارد
متعددة مع اصالة الاشتراك عند التحديث الخامس تنقيح المناط القطعي نظرا الى ان الاحكام تابعة للمفاسد والمصالح
النفس الامرية لا تختلف بحسب افراد المكلفين للزوم دفع المضرة وجلب المنفعة اللازم على الكل لو قيل المفروض تبعيتها
للوجوه والاعتبار ولعل للخصوصية مدخلية قلنا قد تقرر ان الوجوه والاعتبار يراد بها ما عدا خصوصيات المكلفين من جهة
كونها اشخاصا مختلفة لا يدور مدار الامور النفس الامرية بل مدار على المفاهيم العامة كالمريض والصحيح والمسافر
والحاضر ونحو ذلك من الصفات اللاحقة للمكلفين او اللاحقة للافعال والتاسع اتحاد ذلك كله بخصوص زيد وعمرو
لا دخل لها في ذلك قيل هذا منتقض بخصائص النبي ص قلنا لا نسلم كون الخصائص لشخصه بل انما هو لعنوان كلي
غاية انحصار ذلك في الفرد الواحد ولو وجد له نظائر في ذلك العنوان لاشترك معه في ذلك قيل فلعل

في كل مقام اعتبر هناك خصوصية قلنا الاصل عدم اعتبارها في الحكم الا ان يقوم دليل عليه اذ الاحتمال لا ينفع ويدلنا
على ذلك طريقة العقلاء فانا نراهم اذا وجدوا رجلا فعل فعلا فضربه او فعل فعلا استحق شيئا على الا زمانا فانهم
يجتنبون عن الاول ويرتكبون الثاني ولا يشكون ولا يلتفتون الى ان ذلك لعله لخصوصية لذلك الرجل
لا نعرفها فنبصر السادس الاستقراء فانا وجدنا اغلب التكاليف والاحكام مشتركة بين المكلفين كافة ولم نجد الفرق
الا في مقامات نادرة فاذا شككنا في الاشتراك وعدمه فينبغي الالحاق بالغالب السابع اتفاق اهل الاديان
كافة على الاخذ بما يصل اليهم ممن سبقهم من الموجودين او المعاين من دون سؤال عن ان ذلك كان يشمل
لخصوصية هناك اولا ولا ريب ان ذلك لما نعرف فيه اذ انهم كون التكليف الثابت على الكل ... عدم مدخلية
للخصوصية وهذا كاشف عن كون الواقع كذلك وان لم نعرف ما خذه الثامن ما دل على لزوم التاسي
بالنبي والائمة من آية او رواية وما دل على حجية فعلهم اذ ليس ذلك الا لشركة الرعية معهم في ذلك
قيل هذا اخص من المطلوب قلنا يتم بوجهين احدهما عدم القول بالفرق وثانيهما ان اشتراكهم معهم مع وجود
امارات الاختصاص فيهم ووجود بعض الخواص بهم بحيث يحتمل كون المشترك فيه من ذلك يدل على اشتراك
بعضنا مع بعض بالاولوية التاسع الخبر المعروف حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم
القيمة قيل لعل معناه بقاء الحكمين بالنسبة الى من يثبت في حقه قلنا بعد تسليم عدم معنى لبقاء الحلال والحرام
بالنسبة اليه قيل لعل المراد لو فرض بقاؤه الى يوم القيمة قلنا فرض نادر لا يراد من العبارة والمتبادر خلافه اذ الظاهر

بقاء حكم

بقاء احكام الشرع وتكليف كل من يتجدد من الناس بذلك قيل لا يشمل غير الحكمين قلنا ظاهر الكلام الاطلاق فيها دون
فيشمل غير الحرمة سيما مع مقابلتها بهما مع انه يمكن الاتمام بعدم القول بالفصل العاشر حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة قيل لعل المراد جماعة خاصة قلنا لا ريب ان المتبادر من العبارة كون الحكم على البعض الحكم على الكل وهو حجة
الحادي عشر رواية ابن ابي عمير في باب الجهاد حكم الله في الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة
او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسأل الاخرون
من اداء الفرائض كما يسأل عنه الاولون ويحاسبون به كما يحاسبون به ووجه الدلالة لو اريد من الجمع جنس الاول
والاخر واضح نعم في افراد الاول يجيئ احتمال عدم الشمول لكن العرف يدفعه واذا اريد الاستغراق فيكون
دالا على اشتراك كل فرد من الاول مع كل فرد من الاخر وهذا يستلزم اشتراك الاولين بعضهم مع بعض ايضا
لان الفرد من الاولين يشاركه كل من الاخرين مع كل من الاولين يشاركهم في ذلك فيشترك الكل قيل
لا يشمل ما لو ثبت الحكم لواحد من الاولين خاصة فلا يدل على اشتراك الاخرين معه لاحتمال ارادته ضمن
العموم لا الوحدة قلت ظاهر الاستغراق عدم ارتباط الواحد بالكل الثاني عشر قوله لانذركم به ومن بلغ
هذا يدل على ان الغائب كالحاضر في الحكم وان لم يشاركه في الخطاب والثالث عشر قوله فليبلغ الشاهد الغائب
والوجه مثل ما مر والظاهر شمول الغائب للمعدومين في ذلك الوقت ايضا ولو بالقرينة المقام الرابع عشر
الصحيح اوصي الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال ومن في ارحام النساء الى يوم القيمة

ان يصلوا الرحم ووجه الدلالة ان هذا كاشف عن عموم التكاليف ظاهرا ووجه التقرب بان هذا خرج بالنص ونحو ذلك
ما دل على العموم في الوقايع الى خاتمة الكتاب ... مفهوم ما دل على الاهتمام في بعض المقامات كقوله تعالى ومن الليل فتهجد به
نافلة لك والنصوص في ان الرجل يفعل كذا والمرأة تفعل كذا او نهاه ... اختصاص شامل للكل
وهذه القاعدة لا يخفى كثرة فروعها بل قل ما يخلو اسئلة في الفقه من الحاجة اليها فلا يحتاج الى ذكر الثمرات
في المقامات وهنا مباحث احدها ان مدار الاشتراك كما علم من الادلة اتحاد العنوان المأخوذ في الحكم ونص عليه رواية
ابن ابي عمير المتقدمة فكل من ثبت له حكم بعنوان خاص من ثبت في غيره كذلك ولا يتعدى من صنف الى صنف ومن مفهوم الى اخر
وهو المراد باعتبار الاتحاد في الصنف في ذلك في الاصول وقول الفقهاء ان الاحكام تتبع العناوين نعم لو شككنا في مدخلية
شيء وعدمه فالمرجع القاعدة ولنذكر لذلك مثالا للتوضيح فلو ورد في رواية ان رجلا نسي الركوع فقال اعد فالعنوان
هنا ناسي الركوع لا الرجل ولا المركب منهما لان اعتبار الاول ظاهر والاخير ان شككنا كان يرجع فيه الى القاعدة
من عدم الاعتبار وثانيها ان مورد القاعدة الحاق مكلف بمكلف اخر في تكليفه لا في سائر احكامه فلا يجري
في الموارد المشكوكة من ان دية المرأة كالرجل او لا وان الرجل اذا مات يغسل كذا ويكفن كذا فكون المرأة
كذلك اذ الاول لازم للجاني والثاني تكليف للاحياء وكذا في حكم بول الرجل والمرأة في البئر ونحوها ونظائره
في الفقه كثيرة وثالثها ان فقهاءنا قد يمنعون اجراء حكم صدر في واقعة في غيرها ويقولون انه قضية في واقعة
وتحقيق القول فيه ان القضايا الواقعة في مقامات خاصة ان كانت عناوينها معلومة من لفظ المعصوم او السائل

الذي هو

الذي هو حسب فهو متبع لاطراد الحكم في مقاماتها كافة لما مر من القاعدة الا اذا عارض ذلك دليل اقوى منه فيأول
باحدى التأويلات ومنها احتمال الخصوصية في ذلك وان كان خلاف الظاهر واما بدونه فلا وجه لرده بانه قضية في واقعة
نعم لو نقلها ناقل شاهد الواقعة كما في قضايا امير المؤمنين فهناك محل البحث يحتمل ان يقال انه يعم الجميع تبعا للفظ الناقل
وعنوانه الذي عبر به لاصالة عدم مدخلية شيء اخر في ذلك ويحتمل القول بالمنع لان الناقل لا يتمكن غالبا من الالتفات
الى كل ماله مدخل في ذلك الحكم فيتخيل عدم مدخلية شيء سوى ما ذكره والذي اراه الوجه الاول ما لم يعارضه معارض
اقوى لان الثقة لا يعلق الحكم على موضوع الاعم فهمه كونه المناط في ذلك ولا يجوز له التعبير بالاعم اذ احتمل ارادة
الخصوصية فيحمل في الحقيقة الى الاخبار بنوع الواقعة وحكمها وخبر الثقة حجة في ذلك ولعل قولهم انه قضية في واقعة
انما هو مع قوة المعارض كما يشهد به تتبع كتب الفاضل العلامة ... وشيخنا الشهيد قدس الله سرهما
فقد تراهم يتمسكون بالوقايع الخاصة لعموم الحكم في الحدود والتعزيرات كثيرا وفي غير ذلك واحتمال فهمهم
من ذلك عدم الخصوصية بعيد جدا ورابعها ان هذه القاعدة قد خرجت في مواضع كبطن اليد والظهر في الوضوء
للرجل والمرأة في الجهر والاخفات في الصلاة وكيفية قيامها وقعودها وما يجب ستره فيها وجواز لبس الحرير والذهب لها
دونه وجواز لبس المخيط في الاحرام لها ووجوب التستر عليها دونه وعدم الجهاد عليها وقبول توبتها اذا
ارتدت عن فطرة وعدم الجهر بالتعزير عليها وعدم جواز امامتها للرجال وعدم رجحان خروجها الى المسجد وعدم وجوب
الجمعة عليها وتحريم لبس ما يستر ظهر القدم والتظليل في الاحرام له دونها وافاضتها من المشعر قبل الفجر وخصائص

البحث سره في تحقيق الفرق بين القرشي والنبطي وجه   في حكم المكلف الخارج عن العادة او شبهه بكلمة او بعضه
كمن فيه عضو زائد او ناقص والخنثى وذي الحقوين فهنا مباحث الاول في مسئلة الاعضاء فنقول قد تعلق
الحكم في الشرع بالاعضاء في باب الوضوء والغسل ومسحها وفي التيمم كذلك وفي سجدة الصلوة وفي ستر العورة
وثدي الرضاع والختان وفي الجنايات وفي الحدود وغير ذلك من المباحث والضابط في ذلك ان يقال
لما كانت الادلة تنصرف الى المتعارف المعتاد فالعضو الزائد اما ان يتعلق الحكم به من حيث اسمه او من حيث
دخوله في ضمن الكل اما اذا كان الثاني فلا فرق بين الزائد والاصلي في تعلق الحكم والوجه في ذلك ان الاسم
لما لم يكن معتبرا فلا وجه لخروج الزائد عن تحت الدليل فان قيل لو لم يعتبر الاسم في الحكم فلا بد من اعتباره
في الكل الذي دخل تحته ذلك الزائد ولا ريب في انصراف لفظ الكل ايضا الى الغالب المتعارف وهو ما لم يكن فيه
ذلك الزائد قلت هذا لا ينفع في شيء لانه يستلزم لسقوط التكليف عن الكل اذا كان كذلك لانه فرد نادر وح
لا بحث فيه وكلامنا في حكم العضو الزائد بعد تعلق التكليف قطعا اذ لا بد بعد ثبوت الحكم على هذا الكل الخاص
دخول الجزء الزائد تحته فكيف يمكن ان يقال بخروج الجزء عن الحكم وان ثبت في الكل بدعوى انصراف لفظ
الكل الى غير الجزء الزائد قلنا اولا ان هذا اعتبار والمدار العرف وهو على خلاف ما ذكرت لانهم بعد ما علموا
ثبوت الحكم على هذا المركب الخاص يدخلون الجزء معه وثانيا ان هذا التفكيك غير ممكن غالبا لان الحكم ان كان
متعلقا فان تلف الكل يستلزم تلف الجزء وان كان مثل الغسل والمسح ونحو ذلك فنقول ان محل العضو الزائد ممن

ربما

السطح المشغول به يجب غسله مثلا لو لم يكن هنا هذه الزيادة والمفروض تعلق الحكم بالكل الاصلي قطعا فلو قلنا بانه
غير مغسول مثلا لزم عدم الامتثال قبل عدم ايصال الماء تحته ولنا على سقوط هذا التكليف عنه فلعلت لم لا يكون
الامر به مع علم الامر بانه مشغول بشيء لا يمكن دفعه دليلا على قيام الشاغل مقامه واحد الامرين ليس باولى
من الاخر ومن هنا نقول يجب في الغسل غسل جميع البدن ولو كان فيه عضو زائد في اي موضع كان ونقول
بلزوم الغسل في الوضوء ايضا لو كانت الزيادة داخلة في الاعضاء المتعلق بها الحكم كالاصبع في اليد او اللحمة الزائدة فيها
او في الوجه ونحو ذلك ومثله في مسح التيمم ومن هنا يقدح في صحة مسح الرجل والراس في الوضوء بالاصبع
الاخر لما تحت اليد ونحوه اللحم الزائد ونقول بقتل النفس بالنفس وقطع الطرف بالطرف وان كان في احدهما
زيادة عن الاخر وكذا في قطع يد السارق او رجله الا مع امكان ابقاء الزائد في القصاص كيد السارق والضابط
ما ذكرناه وان كان الاول فاما ان يعلم الاصلي من الزائد بامارة من صغر او اعوجاج او تغير او ضعف او عدم
خروج الاحليل في المخرجين ونحو ذلك او لا وعلى الاول فالحكم يدور مدار الاصلي لانه المتبادر فلا يجب
غسل ما نبت فوق المرفق من يد زائدة ولا يجزي المسح به حيث يجب ولا ينقض الزائد باللمس ولا المس للعكس
ولا يثبت في الزائدة دية الاصلي بل يرجع فيه الى القاعدة او النص ولا يكفي قطع الزائد في الحدود ولا يتحقق
الجنابة بادخال الزائد في الزائد او في الاصل او بالعكس ولا خروج المني لو اصاب الدم من الزائد وكذا في
الاحداث الصغار ما لم يتحقق العادة والا فيتحقق الحدث بالخروج لشمول الادلة وكذا لا يثبت الجنابة لا يتحقق بالزنا

واللواط الموجبان للحد او نشر التحريم ايضا لعدم شمول الادلة لهما ولا يثبت بادخال الزائد المهر ولا يكفي وضع الزائد
في السجود ولا يجب وضعه ولا ينشر الحرمة الرضاع من ثدي زائد بناء على تعلق الحكم بالثدي ولا يجب الختان
بالزائد ولا يكفي عن الاصلي وكذا الحكم في تعلق نذر وشبهه بالاعضاء الاصلية ومن ذلك يجري فقهائنا
في الفروع المشار اليها فعليك بالتتبع في المقام مع تامل التام لائق لو كان كذلك لما وجب ستر الفرج الزائد لانا
نقول ذلك لاجل صدق العورة بمعنى ما يستقبح ابرازه لا لصدق الاسم الخاص كما يظهر بعد التدبر نعم
في كلام قيام الزائد مقام الاصلي فنقول قد اشرنا سابقا الى ان باب الاحداث بخروج البول والغائط والمني والدم
يتبع فيه العادة فمتى ما تحققت كفت ولو مع وجود الاصلي اذ المدار فيها صدق المصادر والافعال كذلك
بال او حاضت لا خصوص الاعضاء واما في غيرها مما مر عليك ذكر جملة منها فنقول مقتضى القاعدة سقوط
الحكم بفوات محله الاصلي فلا بد من الرجوع الى ما جعل في الشرع بدلا من ذلك لو كان فمن قطع احد اعضاء
وضوئه او تيممه وبقي مقامه عضو زائد غير داخل تحت الاصلي كما هو محل البحث فالمتجه سقوط الغسل والمسح
والاتيان بالبقية ودعوى ان مع فقدان الاصلي يصدق الاسم على الزائد فيلحقه حكمه ممنوعة وشمول
قاعدة الميسور على المقام غير واضح كما مر عليك في تحقيقها وضبط موارد الشمول وظاهر الاصحاب عدم ترتب
هذه الاحكام على الزائدة في موارد خاصة كباب القصاص والحدود وشمول الصورتين عدم الاصلي والوجود نعم
لهم كلام في جواز القصاص بالناقصة كاليد الشلاء والناقصة الاصبع بدل الكامل كما نص عليه الفاضلان والشهيدان

والظاهر

ولكنهم لم ينصوا على قطع الزائدة بالاصلية بل ظاهر كلامهم ثبوت الدية لفوات المحل وهذا منطبق على ما قررنا
لان النقصان ان كان لفوات صفة او جزء من الاصلي فيشمله دليل القصاص واما الزائد فلا يشمله الا ان
في مقام المقابلة ودعوى الاولوية ممنوعة الا مع اتحاد المحل بحيث لا تفاوت بينهما سوى كون الجاني
زائد الخلقة فانه يقطع وفي الشرائع لو كانت الاصبع التي ليست اصلية للجاني ثبت القصاص لان
الناقص يؤخذ بالكامل ولو اختلف محل الزائد لم يتحقق القصاص وقال في الحسن لا يقطع سن بضرس
ولا بالعكس ولا الاصلية بزائدة وكذا لا يقطع زائدة مع تغاير المحلين ولكن في اللمعة والاصلية بزائدة
ولا زائدة بزائدة مع تغاير المحل وظاهر قطع الزائد بالاصلية مطلقا وفي القواعد للعلامة ان الاصابع
في اليد والرجل لا تقطع اصلية بزائدة مطلقا ولا زائدة باصلية مع تغاير المحل وتقطع بمثلها وبالاصلية
مع التساوي في المحل وفي الاسنان ولا اصلية بزائدة ولا بالعكس مع تغاير المحل والتي محل اجراء حكم الاصلي
على الزائد مخالف للقاعدة يحتاج الى الدليل ولو اشتبه الزائد والاصلي ففي باب العبادات كلف فيجب
الاتيان بالامرين في الغسل والمسح في الوضوء والتيمم والسجدة لوجوب مقدمة العلم ومع امكان الامتثال
بنفس الامر ودعوى التخيير لاصالة البراءة مدفوعة بما مر من ثبوت التكليف بالواقع في الجملة وامكان الاتيان
عرفا فيجري قاعدة الاشتغال وبذلك يندفع احتمال القرعة ايضا لما تحققه في محلها من ان المراد
بالمشكل ما ليس له مخرج شرعي ولو بالاصل واما في الاسباب فالقاعدة تقتضي بعدم تحقق السبب الا مع اجتماعهما

جامعين للشرائط حتى يحصل القطع بحصول السبب في نفس الامر ودعوى ان ذلك يكون من باب الشبهة المحصورة
فيلزم الاجتناب مدفوعة بان الشبهة فرع تحقق محظور في الواقع متيقن وهنا ليس كذلك فان الجماع بالة
مشتبهة او الرضاع من ثدي مشتبه لا يعلم معه تحقق الغسل او الحد او التحريم ونحو ذلك مما يلقنا[illegible] واما
في الحدود فيقطع احدهما بالقرعة لانه مشكل وان [illegible] البعض واما في القصاص فان كان المقتص صلبا [illegible] قطع
ما يوافق محله لانه في الواقع اما اصلي او زائد وكلاهما لا باس به وفي عدمه اشكال لعدم جواز قطع الزائد مع وجود
الاصلي ولا قطع ما لا يوافق والوجه واضح ولو كان زائدا فلا يقتص لاحتمال مصادفة الاصلية والفرعية هنا وجه
قوي مع ما تقرر في محله ولو كان مشتبها كالجاني ففي جواز القصاص للمماثلة وعدمه لاحتمال الزيادة في المجني
عليه دون الجاني او استعلام المجني بالقرعة ثم الجاني كذلك وجوه وليس في كتب الاصحاب في ذلك شيء منقح والقرعة
اوفق بالقاعدة والبحث يجري في سائر الحيوانات كورك العقيقة وما يحرم من اعضاء الذبيحة الثاني في الخنثى
وهو الذي له فرج الرجال والنساء والممسوح وهو الذي ليس له شيء منهما وهل هما طبيعة ثالثة اعني لا ذكر ولا انثى
او داخلان في الواقع تحت احدهما او الخنثى طبيعة ثالثة دون الاخر وجوه بل اقوال ويدل على الاول قوله تعالى
خلق الزوجين الذكر والانثى وقوله تعالى يهب لمن يشاء الذكور ونحو ذلك لظهور ذلك كله في انحصار الانسان
في الذكر والاناث وقضاء علي ع في الخنثى بعد الاضلاع معللا بان حوا خلقت من ضلع آدم الايسر فانه
لابد من تساوي الاضلاع او نقصان الايسر وذلك كاشف من الانحصار وصحيحة الفضيل بن يسار عن الصادق ع

في فاقد الفرجين

في فاقد الفرجين في باب الميراث انه يورث بالقرعة لدلالة ذلك مع تعينه في الواقع لاحد الامرين ولو
كان طبيعة ثالثة لكان ينبغي عدم القرعة او جعل السهام ثلثه الاثنين ويدل على الثاني موثقة هشام
ابن سالم بان الخنثى يورث ميراث الرجال والنساء المحمولة على اعطاء نصف النصيبين لاستحالة الجمع واقامة
القسمة مع التنازع وهو ظاهر في كونه واسطة بين الذكر والانثى وعدم دلالة الآيات على الحصر لورودها
مورد الغالب وعدم لزوم التعيين بعد الاضلاع فان في خبر عد الاضلاع انهم عدوا فوجدوا الايسر ناقصا
من الايمن بضلع واحد فحكم عليه بالذكورة وقال اضلاع الرجال اقل من اضلاع النساء بضلع ومن
المعلوم امكان نقصان الايسر من الايمن بنصف ضلع او ثلثه فان هذا ليس داخلا تحت الرواية
وان قال في الروضة وكذا الوسائل واو كان في الايسر ضلع صغير ناقص والعلامة مراد شيخنا المفيد في كتاب
الاعلام والسيد المرتضى علم الهدى وعمدة اهل التاسيس محمد بن ادريس الحلي حيث في هذا الى عد الاضلاع
وردوا القول المشهور بل علل ثالثهم بعدم كونه طبيعة ثالثة لان ظاهرهم وضوح الامر بالعد بحيث لا يبقى
اشتباه بعده وعدم استلزام القرعة ايضا في الممسوح كما افتى بها ما عدا ابن الجنيد من بها بناء وافتى بها
في الخنثى الشيخ في ف كونه معينا في الواقع اذ التحقيق كما ياتي في محله شمول ادلة القرعة للمقامين
بالعموم والخصوص فلعل القرعة انما للحكم وان كان الموضوع في نفس الامر غير معين ومما قررنا ظهر وجه
التفرقة بينهما ايضا وهو الذي يساعد عليه الادلة والاعتبار اما الادلة فلما عرفت من المرتضى الدال

على حصر الميراثين في الخنثى وفتوى الاصحاب بنصف الارثين فيه والصحيح في الممسوح بالقرعة ولا ريب ان الظاهر من
القرعة الكشف عن الواقع في الموضوع واما الاعتبار فلان الغالب في مراتب الموجودات انما هو وجود الوسائط
بين المرتبتين بحيث يناسب العليا من وجه والسفلى من آخر وعلى ذلك جرى تقدير العزيز العليم في الموجودات
كما هو برهانه مذكور في محله وهو كمال الصنع وتمام القدرة ولما كان الذكر والانثى مرتبتين متباعدتين جرى
لطيف صنعه تعالى على ايجاد واسطة بينهما لا يقال فلم لم تجعلها معا واسطة لانا نقول معنى الواسطة وجود صفة الطرفين
فيها لا فقد انهما لها وبهذا يظهر الجواب عن سؤال القول بالعكس مع ان الواسطة مخالفة للعمومات وادلة الحصر والاعتبار
الاول ايضا فيقتصر فيه على المتيقن من النوع الواحد لا الاثنين فاذا دار الامر بين كون الخنثى والممسوح
فلا ريب ان الاول اولى من وجوه احدها دلالة النصين السابقين وثانيها اشتهار الاول بانه واسطة بين
الفريقين في لسان العوام والخواص وثالثها وجود امارة الطرفين فيه دون الاخر ورابعها ان نقصان
اعضاء البدن من المخلوقين فلعل الممسوح ايضا ذكر او انثى غاية نقص عضو منه وبقي الثقب او لم يبق له الثقب فيخرج
الفضلة من دبره او بالقيء فان قلت زيادة الاعضاء ايضا شايع بين الناس فلعل الخنثى من احدهما وزاد العضو فيه
قلت التتابع في زيادة الاعضاء زيادته من نوع واحد كيدين ونحوه واما النوعين فغير معهود غير الخنثى وهو محل
البحث اذا عرفت هذا فهنا بحثان في الخنثى او في الممسوح فنقول قد سبق في بحث الاشتراك في التكليف
الفرق بين الرجل والمرأة في مواضع ونزيد هنا الفرق بينهما باحكام الكفن ونحوه وبول الرجل والمرأة او نحوهما

في البر وبان المرأة

في البر وبان المرأة لا في تقبل الجهاد بخلاف الرجل والذكر يرث في الاول اوضعف الانثى والمرأة لا ينفذ قضاؤها
وشهادتان منهما في الشهادة في حكم الرجل الواحد ولا يثبت شيء بشهادتهن منفردات الا في مواضع والاحتياج في الامة
المشتراة منهما الى الاستبراء والوطي في دبرها يعد زنا وفي دبره لواطا وبان دية المرأة نصف الرجل وفي دية
اطرافها بعد بلوغ الثلث الى النصف والنزاع في الالحاق بالرجل والمرأة اتيهما في اللعان والوجوه المتخيلة
في النظر امور احدها الرجوع فيهما معا الى القرعة لعموم ما دل على ان القرعة لكل امر مشكل كما ياتي في بحثها وخصوص ما ورد
في ميراث الممسوح وعدم الفرق بينه وبين الخنثى كعدم الفرق بين الارث وغيره من الفروع التي جرت بها
في المقامين فيعمل على ما اخرجته القرعة في التكاليف وفي الوصيا كافة ويطرح ما دل من النصوص في بعض المقامات
مع خلافه كميراث الخنثى كما هو ظاهر الى القاعدة كما زعمه شيخ الطايفة في ف وادعى عليه اجماع الفرقة واخبارها
الزام قاعدة الشغل فيهما بمعنى ان بعد حصول احد الامرين في الواقع فيكون من باب الاجمال في المكلف به ويلزم
ابراء الذمة بالتزام اخس الاحتمالات فيلتزمان بتكرار الوضوء مع البطن او الظهر والصلاة مع الجهر والاخفات
وكيفيات القيام والقعود والستر كالمرأة فيهما وفي غيرهما من غير المحارم وعدم لبس الحرير والذهب وعدم لبس المخيط
وما يستر ظهر القدم وعدم التظليل في الاحرام وعدم الخروج الى المسجد ترجيحا للكراهة وعدم افاضة قبل الفجر من المشعر
وعدم الامامة للرجال ويلزمان بالجزء وتعزير فعل صلاة الجمعة والجهاد والقتل عند الارتداد عن فطرة وفي الجهاد
مع كفرهما ويجب الاستبراء مع اشتراء منهما واكثر الامرين في مسئلة البئر في باب المطهر وديجيع منهما في الكفن وحجب ما يتعارض

قاعدة الشغل مع شكه كما في الميراث والقضاء والشهادة فالمرجع اما الدليل اللفظي او العقلي القطعي كما في نظائره
وثانيها العمل باصل البراءة في ذلك كله الا في مرتبع التعارض فكما مر نظرا الى ان تعلق الحكم بالرجل والمرأة
يوجب خروج المشكوك فيه من خصوص الحكمين ومتى ثبت التكليف الاجمالي فيرجع في الخصوصية الزائدة الى
الاصل النافي فيسقط عنها الواجب او المندوب على الرجل والمرأة ويباح لها ما يكره او يحرم على احدهما او اللازم
منه نفي الخصوصية مع الوحدة والتخيير بدونها فيتبع في ذلك كله اسهل الامور ورابعها تتبع المقامات
والرجوع في كل منها الى ما يقتضيه الاصل فيه وجودا او عدما ففي ما تعلق الحكم فيه بعنوان الرجل والمرأة كما في الستر في
الصلاة ولزوم التستر ولبس الذهب والحرير والامامة والكفن فالاصل في المقام البراءة او الاشتغال او بالتفريق على
المذاهب في الاصول وفيما علق الحكم فيه على الرجل فالاصل عدمه فيها كالجمعة والقضاء والشهادة والجزية والتعزير وفيما
علق الحكم فيه على العموم وخرج منه المرأة فيدخل هنا تحت العموم كما في عموم حرمة الامانة قبل الفجر ولبس
المخيط في الاحرام ووجوب الجمعة والجهاد وقتل المرتد والمشركين واستحباب الصلاة في المسجد ووجوب
الاستبراء للامة خرج من ذلك كله المرأة وبقي الباقي ومنه الخنثى والممسوح وخامسها الرجوع في الممسوح الى
القرعة لما مر وفي الخنثى الى قاعدة الاشتغال وسادسها القرعة في الممسوح والبراءة في الخنثى وسابعها
القرعة في الممسوح وتبعية الخنثى للاصول وتخيلها هنا وجوه اخر ايضا لا يخفى على المتدبر لكنها ضعيفة كعكس
الثلثة الاخيرة قال المحقق الثاني في بحث الوضوء وتخيير الخنثى وفي الدروس والمعتبين كك وفي عد

دليل الخنثى

دليل الخنثى المشكل محارمه من وراء الثياب وفي شرحه للكركي المراد بالمحرم من حرم نكاحه مؤبدا وانما جاز جعل
المحارم هنا لانه موضع ضرورة ثم قال والبنت المشتبه ذكوريته وانوثيته كالخنثى مع احتمال القرعة ضعيفا
وفي س الخنثى المشكل يغسله محارمه ولو وجد صدر ميت او ميت في دار الاسلام فالاظهر مع تميز الذكورة والا
ترشه فالاقرب استحباب الاقوال فيه ان غسل الاجنبي والتيمم او الدفن بدونهما وفي سائر الصلوة والخنثى
كالمرأة وفي بحث القرائة للكركي اما الخنثى فالظاهر وجوب الجهر عليه في موضعه ان لم يسمع الاجنبي والا
الاخفات وفي س والاولى وجوبه على الخنثى حيث لا يسمع اجنبي وفي ية جعل ذلك احوط وظاهره التخيير
ما لم يسمع الاجنبي فتخفت وفي اللمعة الحق التخيير وفيها في المكان والافضل المسجد وقيد في الشرح بغير المرأة
وفيها ان مسجد المرأة بيتها وظاهرها كون الخنثى كالرجل وفي س وية تخيير الخنثى في افعال الصلوة بين هيئة
الرجل والمرأة وفي ية ان الجمعة تسقط عن الخنثى وفي كرى انه كالمرأة وفي س جعل الذكورة شرطا للوجوب
وفي جامع المقاصد ان تكليف الخنثى لما كان في باب العبادات دائرا مع احوط الطرفين وهو يحصل بتعيين
للقطع بثبوته وتوقف الجزم بالبراءة على ذلك كان المناسب في هذه الجمعة ايجاب الجمعة عليها وان لم تنعقد
بها وفي المعتبين لا تؤم الخنثى غير المرأة لاحتمال انوثيته وذكورية المأموم لو كان خنثى وفي س لا تؤم
الخنثى رجلا ولا خنثى وفي عد والخنثى تؤم المرأة خاصة ومثل ذلك في شرحه وفي احرام الروضة
وتخيير الخنثى بين وظيفة الرجل والمرأة فيغطي الراس او الوجه ويجوز لبس الحرير والمخيط للنساء دون الرجال

والخيار في الرد في اعتبار الختان في الرجل واما الخنثى فظاهر العبارة عدم اشتراطه في حقه واعتباره قوي
لعموم النص وفي ية يد الخنثى تغطي ما شاءت من الراس او الوجه ولم يتعرض للختان في الخنثى وفي عبره في الرجل وفي جامع
المقاصد في التغطية وتخيير الخنثى بين الامرين وفي شرح قوله والختان للرجل خاصة اي دون المرأة للرواية لكن
يرد عليه الخنثى والصبي فان النص يتناولهما وفي عد لا يجب الجهاد على المرأة ولا الخنثى المشكل واشترط في س الذكورة وفي شرحه
كك لكنه فرع عليه عدم وجوبه على المرأة وسكت عن الخنثى وفي عد والمعتبين لا يقبل الخنثى المشكل والمرأة والشيخ الفاني
وفي القضاء اشترطوا الذكورة وظاهرهم عدم نفوذه من الخنثى وفي شهادات الروضة الحاقه بالمرأة قوي وفي ديات
اللمعة ان دية الخنثى المشكل ثلثة ارباع الدية وهذه العبائر من هؤلاء الاساطين قابلة لاعمال الاحتياط او البرائة
او التبعية للمقام من نص او قاعدة نعم الذي ينبغي ان يبحث عنه هنا شيئان احدهما تحقيق حكم الخنثى
من هذه الوجوه فنقول الذي يظهر من فقهائنا في باب العبادات ملاحظة طريق الاحتياط بالنسبة الى الخنثى
وظاهر كلام ثاني المحققين في الجمعة كما مر كون هذا مسلما عند الاصحاب ولذلك اورد عليهم في عدم وجوب الجمعة
عليه ويؤيده ما ظهر من فتوى المعظم باصالة الاشتغال في شرائط العبادات واجزائها ولكن التحقيق ما قررناه
في الاصول عدم لزوم الاحتياط وجواز التمسك بالبراءة في ماهية العبادات فمقتضى القاعدة رجوع الخنثى
الى اصالة البرائة الا فيما دل الدليل الخاص عليه كما اشرنا اليه في مواضع عموم النص كون ما خرج عنه المرأة
وبه ينطبق كلام ثاني المحققين والشهيدين في بعض الموارد كما سمعت وفتوى الاصحاب بالاحتياط لم يتبين ارادتهم

الدم

ولم يصل الى حد الاجماع بل التتبع يقضي بخلافه وما يوهمه ظاهر عبارة الكركي ممنوع واما في الوصيات فيراعى فيه
اصالة العدم وهو الذي يلوح من كلامهم ايضا فيتبع في ذلك اخس الاحتمالين عملا بالمتيقن واما في الدية
والميراث فعلى ما حققناه من كونه واسطة وتبعية فيما افتى به الاكثر من انه يورث نصف النصيبين والنصف
الديتين مطابق للقاعدة والاعتبار فضلا من ورود دليل خاص فلا تذهل واما في دية الاطراف والجراحات
فحيث ان المرأة تعاقل الرجل الى الثلث فاذا بلغته او تجاوزته ترد الى النصف ففي كون الخنثى ايضا كك
في المساواة الى الثلث وفي الزائد الى ثلثة الارباع بعده والمساواة الى [illegible] الا في دية النفس وجهان ولا ريب ان الاول
مخالف للاصل فلا يترك حيث لا دليل عليه نعم يقوم وجهان بعد ذلك احدهما مساواته للرجل مطلقا لعموم
ادلة دية الاطراف والجراحات خرج المرأة بالدليل وبقي المقام الا اذا بلغ تمام الدية فثلثة ارباع وثانيهما
كون الخنثى تعاقل الرجل بنسبته بمعنى ان المرأة التي ديتها نصف الرجل اذا ساواه الى الثلث فالخنثى
تعاقله الى النصف لان التفاوت بين الثلث والنصف ثلث النصف فيكون التفاوت بين ثلثة ارباع الدية
ونصفها ثلث الارباع وهو الربع ففي قطع خمس اصابع من الخنثى خمسون من الابل وفي ست [illegible] يرد الى خمس واربعين
ويحتمل وجه ثالث وهو كون دية الخنثى في الاطراف ثلثة ارباع دية الرجل من اول الامر ففي اصبع منه سبعة
ونصف من الابل على التوزيع واصالة عدم المساواة خرجت المرأة بالدليل والاخير اوفق بالاعتبار لكن
يرد عليه لزوم كونه انقص من المرأة فيما لم يبلغ الثلث مع ان ديته ازيد من ديتها والاول اوفق بالدليل

لكنه يرد عليه مساواته للرجل مع ان ديته انقص من ديته و ايضا مخالف للقاعدة من وجهين مساواته
للرجل الى النصف و رده بعد ذلك الى حده مع انه لا دليل عليه و القياس باطل و يمكن تتميم الوجه الاول
الذي معناه بان الخنثى في الواقع اما ذكر او انثى او واسطة و على التقادير لا ينقص من المراة يتساوى الرجل
الى الثلث بالاولوية ثم يرد الى ثلثة الارباع على قاعدة التوزيع و هناك وجه خامس و هو كونه بعاقل
المراة في المقدار كما فوقه الى ان يبلغ الدية التامة فتزيد على دية المراة بمقدار نصفها ففي تسع
اصابع منه خمسة و اربعون من الابل و في عشرة يرتقي الى خمسة و سبعين عملا بالتنصيف في الاول وبالقاعدة
في الثاني و للبحث مجال واسع و ثانيهما ان الخنثى على ما في كتب اللغة من له ما للرجال و ما للنساء و به
عرفه في ميراث المسالك و كذا غيره من اطلاق الفقه و جعلوا من ليس له الفرجان يورث بالقرعة كما
ذكرناه فهل مرادهم في ساير المباحث الذي حررناه من الخنثى ما ذكروه في الميراث و المراد مطلق
المشتبه فيشمل الممسوح ايضا و الفرق بينهما ليس الا في الميراث لم اجد في كلامهم في ساير الابواب ما يوضح
هذا المعنى نعم سمعت ما في كلام الكركي من ان الميت المشتبه كالخنثى مع احتمال القرعة ضعيفا فيحتمل
ارادته ما يعم الممسوح فيفيد الحاقه بالخنثى و ان لم يسم بالخنثى و يحتمل ان يكون مراده الاشتباه
بالعارض كقطع الاعضاء او اضمحلالها بحيث لا يتميز و هذا هو الظاهر بقرينة كلام الدروس حيث فرضه
فيما لو وجد صدر الميت و ما لا يميز له فمقتضى الظاهر ان يريدوا من الخنثى ما هو و يرشد اليه عبارة الشهيد

ثم

في مس في ميراث الخنثى و شبهه و يكون حكم الممسوح مع القرعة في جميع الاحكام حتى في الدية و الشهادة و نحو
ذلك و هذا مقتضى التحقيق الذي ذكرناه ايضا من كون الخنثى واسطة في الواقع دون الممسوح فانه ناقص العضو
فيقرع له كما ذكروه في باب الميراث و يجري عليه حكم ما اخرجته في عبادة او غيرها بما يقتضيه النظر القاصر والله
اعلم بالسرائر الثالث انه لا ريب ان ما ذكرناه من الضابط انما هو مع الاشتباه و عدم الانكشاف بالعلاميم
و اما معه فلا بحث و اما العلامة فلنقدم الكلام اولا فيما ذكره الاصحاب و ورد في النص ثم نبين ما يؤدي اليه النظر
قال العلامة اعلى الله مقامه في ميراث القواعد من له الفرجان يرث على الفرج الذي يبول عنه فان بال منهما فعلى
الذي يسبق منه البول فان جاء منهما فعلى الذي ينقطع منهما اخيرا فان تساويا اخذا و تركا حصل الاشتباه
فقيل بالقرعة و قيل بعد الاضلاع و قيل يرث نصف النصيبين و بنات اللحية و تفلك الثدي و الجماع و الحيض
علامات الاقرب قال المحقق نجم الدين ابو القاسم بن سعيد في الشرايع يرث على الذي يسبق
منه البول فان جاء منهما اعتبر الذي ينقطع اخيرا فان تساويا قال في الخلاف يعمل فيه بالقرعة و في النهاية
و الايجاز و المبسوط نصف النصيبين و قال المفيد ره و المرتضى بعد الاضلاع و قال شيخنا الشهيد قدس سره
السعيد في الدروس من له ما للرجال و ما للنساء يورث بما يبول عنه فان بال منهما فبالذي يسبق منه
البول فان سبق منهما معا ورث على الذي يتاخر انقطاعه و قال القاضي يورث على الذي يسبق
انقطاعه و هو ضعيف فان تساويا فهو المشكل و قال المفيد و المرتضى ره و ابن ادريس بعد الاضلاع و في الخلاف

يورث بالقرعة و قال الحسن الا ان يكون هناك علامة من لحية او بول او حيض او احتلام او جماع و الا ورث
ميراث رجل و هو متروك و المشهور ان له نصف النصيبين و قال الشهيد الثاني في المسالك و من علاماته
البول فان بال من احدهما دون الاخر حكم بانه اصلي و هذا موضع وفاق فان توافقا اعتبر اسبقهما و هذا
ايضا متفق عليه فان تساويا فالاكثر على اعتبار ما ينقطع اخيرا و شذ قول ابن البراج حيث جعل الاصل ما سبق منه
الانقطاع و ذهب جماعة منهم الصدوق ره و ابن الجنيد و المرتضى ره الى عدم اعتبار الانقطاع اخيرا و في الخلاف
بعد ذلك القرعة و ذهب الاكثر الى نصف النصيبين و المفيد و ابن ادريس و المرتضى الى عد الاضلاع و اما الاخبار
ففي موثقة هشام بن سالم يورث من حيث يبول فان خرج منهما جميعا فمن حيث سبق فان خرج سواء
فمن حيث ينبعث فان كان سواء ورث ميراث الرجال و النساء و في رواية شريح ذكر الاولين ثم فيه
عد الاضلاع اذا عرفت هذا فنقول لا ريب ان هذا المقام من مسائل الموضوع الصرف المشتبه فاذا حصل العلم
لنفس المكلف او للحاكم الشرعي باحد الطرفين حكم به و عمل بمقتضاه اما الاول فلانه ليس وراء العلم
شيء و هو حجة و اما الثاني فلانا و ان لم نجوز التقليد في الموضوع لكن سياتي في ولاية الحاكم الشرعي ان
حكمه في الموضوع نافذ مع اشتباه العرف تبعا للحكم فيرجع الى التقليد في الحكم حقيقة و بيانه موكول
الى محله و اما الوصول الظني لنفس المكلف فالذي اخترناه في الاصول عدم حجية الظن في الموضوع نظرا
للنواهي الكتابية و عدم جريان مقدمة الدليل الرابع فيه لعدم انسداد باب العلم فيه غالبا فيرجع فيه في المشكوك فيه

الى الاصول

الى الاصول بحسب المقامات و اما حجية ظن المجتهد فيه مع اشتباه اهل العرف فالذي يقوى في النظر
حجيته اذا حكم به كالعلم الا ان تباعه الظن بالحكم و هو حجة و ياتي هذا ايضا في محله مع انه يمكن مع قطع النظر
من ذلك القول بحجية الظن هنا لوجهين احدهما عدم امكان الاحتياط في مثل الارث لتعارض الحقين
و عدم امكان الرجوع الى البراءة و ليس هنا اصل موضوعي ايضا و الروايات متعارضة في الجملة ثم ليس صالحا لتمييز مثل
هذا الموضوع بحيث يركن اليه النفس فالاحالة الى ظن الحاكم الشرعي اولى و ثانيهما ان الامارات المنصوصة
ليس شيء منها هنا مما يفيد القطع بل كلها ظنية و من المعلوم عدم مدخلية خصوصيتها في ذلك بل اعتبرت
كاشفة عن الواقع و لو ظنا فكل امارة افادت ذلك تكون حجة و يؤيده جعل العلامة اللحية و نحوها امارة و جعل
الحسن العبرة بالغلبة في مس فعلى القول باعتبار الظن مطلقا في الترجيح فنقول ان مرجحات الذكورية اللحية و عدم
تفلك في الثدي و الاحتلام و شدة الرغبة بالنساء في الجماع و الانزال و غلظة المني و غلظته و خروج معظم
الحلقوم و البول من الذكر او سبقه منه او انقطاعه منه اخيرا و نقص الاضلاع و من مرجحات الانوثية عدم اللحية
و التفلك و الحبل و الحيض و ترشح المني و تساوي الاضلاع و البول او سبقه او انقطاعه اخيرا من الفرج الاخر و عدم
خروج العظم فان وجد المرجحات في احد الجانبين دون الاخر فلا كلام و ان تعارضت فهنا صور احدها
تعارض اللحية مع التفلك و الترجيح اللحية لامكان التفلك في الرجل كما نادرا بخلاف اللحية في الانثى
فانه نادر جدا و ثانيها تعارضها مع الحيض و الترجيح لا لامكان اللحية في المراة بل وجود لما حكي في الاثار

وثالثها تعارضها مع الحبل والترجيح مع الحبل لعين ما مر ورابعها تعارضها مع الامارات المنصوصة الاربعة اذا
كانت للمرة والترجيح مع النص المعتضد بالفتوى بل الاعتبار ايضا ويكفي في الترجيح وجود الواحد فضلا من المتعدد
وخامسها تعارضها مع رقة المني او قلة الرغبة او عدم العظم والترجيح للحية وسادسها تعارض الاحتلام مع
الحيض والثاني اقوى وسابعها تعارضه مع الحبل والترجيح للحبل وثامنها تعارضه مع المنصوصات والحكم كما مر وتاسعها
تعارضه مع العدديات والترجيح للاحتلام وعاشرها تعارضه مع التفلك وفي الترجيح نظر وحادي عشرها تعارض
الحبل مع التفلك والاول اقوى وثاني عشرها تعارضه مع الحبل ولا ترجيح وثالث عشرها تعارضه مع
الحيض والثاني ارجح ورابع عشرها تعارضه مع المنصوصات والنص اقوى وخامس عشرها تعارض العظم
مع التفلك ولا ترجيح وسادس عشرها تعارضه مع الحبل والحيض فالترجيح لهما وسابع عشرها تعارضه مع
احد المنصوصات والترجيح كما في غيره وثامن عشرها سبق البول مع تأخر الانقطاع والترجيح للسابق لتقدمه
في النص والاعتبار وتاسع عشرها تعارض السبق او الطول مع عد الاضلاع والترجيح للاولين عملا
بالموثق والخبر المعتمدين لما عليه والعشرون تعارض الانقطاع مع عد الاضلاع والترجيح للاول لقوة
الموثق سندا ودلالة ويعلم تعارض الاثنين والثلاثة والازيد مع التساوي او التفاوت بالمقايسة
والمدار على الرجحان في النظر واما على القول بالتعبد فنقول قد عرفت دعوى الاجماع على العلامتين الاوليين
على الترتيب فالكلام في اعتبار ما عداهما مع دلالة الموثق ورواية شريح عليهما واما الانقطاع فغير افتقاد من قوله

من حيث ينبعث في الموثقة والمراد به ذلك على ما فهمه المشهور فيكون حجة ايضا ولكن تضعفه امور احدها
احتمال كونه بمعنى سبق الانقطاع ولعل ذلك مستند ابن البراج وثانيها احتمال كونه بمعنى الخروج بقوة بل
من الغليظ ذلك وثالثها عدم اعتبار جماعة من القدماء ذلك ورابعها دعوى المرتضى الاجماع على
الانقطاع بعد الامارتين وخامسها رواية شريح حيث تركه وذكرت عد الاضلاع ويؤيده امران
احدهما فتوى الاكثر الكاشف عن معنى الرواية ايضا وثانيهما مساعدة الاعتبار لان التساوي في الخروج مع
تأخر الانقطاع علامة لكونه اصلا عادة والظاهر ان الترجيح مع المشهور والوجه بعد التأمل واضح واما
عد الاضلاع فالرواية وان كانت ضعيفة لكن تتأيد بالتعليل بان حوا خلقت من ضلع آدم الايسر وربما
علم من طريقة اهل التشريح والتجارب كونه كذلك لكن قد عرفت انه غير حاسم للاشكال كما زعمه القائلون به فلو
لم يكن التفاوت بضلع تام بقي الاشكال على حاله فالمرجع الموثق المنطبق على ما قررناه من القاعدة في النصف النصيبين
في الارث والديتين في الجنايات والاصول المعتمدة في ساير المباحث كما عرفت وفي اعتبار تكرر الامارة كلام يأتي
في ذي الحقوين التابع في احكام ذي الحقوين والمراد به من له بدنان في حقو واحد وان لم يتعرض له الاصحاب الا
في الميراث بقي الشرايع من له راسان او بدنان على حقو واحد يوقظ بعد نومهما فان انتبها فهما واحد وان
انتبه احدهما فهما اثنان وفي القواعد يوقظ احدهما فان انتبها فهما واحد وان انتبه احدهما فهما اثنان في الميراث
وفي الدروس يوقظ احدهما بعد نومهما فان انتبها فهما واحد وان انتبه احدهما فهما اثنان كما امر به علي ع

وقال ابو جميلة رايت بفارس امرأة لها راسان وصدران في حقو واحد من وجه يتغاير احدهما على الاخرى قال والقول
باعتبار تعددهما ووحدتهما بالايقاظ هو المروي من طرق الاصحاب عن علي ع انه ولد على عهده مولود له راسان وصدران
في حقو واحد فسئل ع في امره في الميراث فقال يترك حتى ينام ثم يصاح به فان انتبها معا كان له ميراث واحد
وان انتبه واحد وبقي الاخر فانما يورث ميراث اثنين وفي طريق الرواية ضعف وجهالة لكن لا ارادها
مباحث الاول ان هذه الامارة هل هي تعبدية كما هو ظاهر الاصحاب حيث قصروا عليه او لا بل هي احد الامارات
او ابطلها والكلام هنا كما قررناه في امارات الخنثى من كون العبرة بالعلم او الظن او الحاكم الشرعي من الامارات والذي
يقتضيه النظر عدم كون الامارات تعبدية بل كل ما يكشف عن الواقع فلو تخالفا مثلا في الارادة بحيث كل منهما
يريد غير ما يريد الاخر مثلا يريد احدهما القيام ويمسكه الاخر او يريد احدهما المصير الى الدار والاخر المصير الى السوق
ونحو ذلك من الامارات المتعاكسة التي تظهر اثارها في البدن ومثل ذلك كون احدهما فطنا ذكيا والاخر غبيا وجلفا
احدهما ونسيان الاخر ونحو ذلك من الامارات نعم يمكن ان يقال ان هذه الامارات معتمدة عند اهل العرف وغيرهم ومتى
ما حصل الشيء منها بعلم او ظن ظنا قريبا منه انهما متعدد ومحل البحث ما كان خاليا عن مثل هذه كما يعطيه ظاهر
الرواية ولد بهذه مولود فسألوه عن ميراثه والظاهر انه لم يبلغ مبلغا يمكن اختباره بهذه العلامات فلا تدل الرواية
على عدم العبرة بما ذكر وان كان ظاهر الاصحاب ذلك بل يمكن ان يقال ان النص والفتوى لا يدلان على انحصار العلامة نظرا
الى ان تعبير النوم والانتباه من العلامات فيها امارة التعدد كثيرة كما مثلناه واما امارة الوحدة فلا غالبا مثل اتحادهما

في القيام والقعود والارادة لا يدل على اتحادهما لجواز كونهما متواطئين على هذا المعنى اختيارا او كون طبيعتهما بشدة
المجاورة وتقارب القوى متوافقين وكذلك الذكر والنسيان والذكاوة والغباوة فان تطابق الاثنين في الفهم
والرتبة في امور خاصة شايع الوقوع وان ندر بامور اخر بخلاف النوم والانتباه فانه دائر مع الوحدة والتعدد
وجودا وعدما وان كان فيه ايضا نظر اذ انتباه اثنين في آن واحد سيما مع تقارب الحواس وتناسب الطبيعة
خصوصا بالصياح كما مر في الرواية لا تلازم بينه وبين الوحدة وليس ذلك الا كما مثلناه وبالجملة لم اجد
للجمود على النص وجها يعتمد عليه نعم هو احد العلائم في ذلك الثاني ان المراد بالانتباه والنوم هنا على
الاقتصار عليه بل خصوص ما عبر به في النص او هو مثال فلو فرضنا انه اخذ احدهما النوم وبقي الاخر مستيقظا فمع
ما في النص لا يكون هذا علامة بل يعتبر نومهما جميعا فيعتبر بالانتباه بخلاف ما لو قلنا ان المراد النوم في احدهما
دون الاخر كيف كان فلا يفترق الحال بين الابتداء والاستدامة يمكن ان يقال بالجمود على النص لان الانتباه
في احدهما اقوى دلالة على التعدد لان عود الروح الى الشخص الواحد بعد اجتماعه لا يكون الا بسراية الى الاجزاء
كافة بخلاف نوم احدهما دون الاخر لان عروض النوم انما هو باستيلاء البخار على الحواس ويمكن استيلائه
على احد اسبق من الاخر فانا نرى انه يمكن ان تنام احدى العينين دون الاخرى وان ينام البصر دون السمع
وذلك لتفاوت الحواس قوة وضعفا فلعل في البدنين والراسين ايضا تفاوتا فلا تنضبط ولما لم يكن
غالب انتباه احد الحواس دون الاخر نعدم انفكاك البدنين والراسين في ذلك اولى وهو المتجمع مع الاتصال

اعتبار الغالب وكون الامارة مبتنية مع الظن وهو موجود في المقامين والتحقيق ان خصوص الصباح لا مدخلية له بل لو انتبه
احدهما بالدفع بالة صغيرة لكان كذلك بل دلالة الانتباه فيهما به على الوحدة ازيد من الصباح نعم انتباه احدهما دون
الاخر في الصباح اشد دلالة على التعدد ومن بعض ما قررناه ظهر ما في كلام الامام وولي الملك العلام من اعتبار الانتباه فيهم
احاد الايام مع ما فيه من دقايق اخر يظهر بعد التامل ومن ما مر يظهر انه لو تعارض سبق النوم المرجح لهما مع الانتباه دفعة يقوم
الاشكال من ان الانتباه منصوص ومن ان دلالته على الوحدة اضعف من دلالة النوم على التعدد باعتبار مضافا الى
ان ظاهر النص ذكر هذا علامة للتعدد لا علامة للاتحاد وان ذكر في النص لكنه يرتفع بمبنا غيره الثالث ان العلايم
المنصوصة هنا وعلايم الخنثى هل يعتبر فيها التكرار مرارا بحيث يعلم كون المعتاد ذلك حتى يحكم به او لا بل يعتبر دفعة
واحدة فايهما تحقق قضى به وان تخلف بعد ذلك او يفرق الحال بين امارات الخنثى فيعتبر التكرار دون المقام فيعتبر
الواحد لم اجد احدا تعرض لشيء منها الا [illegible] وجه الاول بعد اعتبار المرة نظرا الى ان الامارة للكشف لا يوجد [illegible] والمرة
الواحدة غير كاشفة لان هذه الامور عاديات قابلة للتخلف فربما يكون هذه الدفعة مما تخلف عن العادة مضافا الى ان
المرة الثانية اذا حصلت بعكس المرة الاولى لم يبق وثوق بالاولى اصلا لاستحالة الترجيح من غير مرجح ومجرد السبق
ان ظاهر النصوص الاطلاق بحسب الازمان مثل قوله فايهما بال او سبق او انبعث او اذا انتبه احدهما شيء ما حصل
احدهما في اي زمان كان يشمله النص كما يشمله في الاول فتعارض الامارتان ووجه الثاني ان ظاهر اخبار الالحاق
وهو يصدق بالواحدة ويحكم بها فان عارضه بعد ذلك وضع اخر فلا عبرة به بعد الحكم لان الموضوع ليس مشتبها بعد ذلك حتى

بلاحظ امارة اخرى متعارضة بل على تقدير التخالف يصير بمنزلة رجل تخرج بوله من ثقب اخر لافة او امرأة كذلك
وجه الثالث ان موثقة هشام في الخنثى عبر في العلايم بصيغة المستقبل الدال على التجدد والاستمرار ورواية الباب عبر
بالماضي الدال على كفاية الوقوع مرة مضافا الى ان رواية الخنثى عبر بها عن حكم عام ودال على حكم كلي يكفي فيه اعتبار
الدوام والاستمرار في الامارة بخلاف المقام فانه قضاء في مولود خاص في ميراث مع ان دلالة الانتباه على
الوحدة والتعدد اقوى بحيث يبعد خلافه بخلاف البول ونحوه كما لا يخفى والذي يقوى في النظر الوجه الاخير لانه
الاوفق بالنصوص والفتوى ايضا فتدبر فايدتان او لهما انه على القول باعتبار الاستمرار فهل يكفي فيه المرتان او الثلاث
او يعتبر ما تصدق به العادة والذي يترجح في النظر كفاية المرتين لوجود معنى التجدد المستفاد من النص فيه واستفادة
موارد الشرع من اعتبارهم في العادة المرتين في خصوص الحيض الحاكم بالعادة بها فليكن هنا كذلك ثم على تقدير تحقق
العادة والحكم فان انقلب بعد ذلك العادة وتكرر في خلافه فهل يعمل بالثانية كعادة الحيض فيه ودوران الذكورية والانوثية
مدار العادة في خروج البول مثلا او لا بل يستقل بعد ذلك الى الامارة التي بعد التعارض الاخرى وسقوطهما عن الاعتبار
فان لم يكن وراءها علامة فهو المشكل الذي يقضى فيه كل على مذهبه او لا ينتقض الحكم بالانقلاب مطلقا استصحابا
لما ثبت وللشك في كون التغيير ونحوه رافعا لا ولا طلاق النص في الحكم بذلك [illegible] التجدد وما يغايره
وجوه والذي يقوى في النظر القاصر الوجه الاوسط اذ لا اطلاق في النص بحيث يشمل هذا الفرض والحكم مراعى بعدم
انكشاف الخلاف فلا وجه للاستصحاب فان عدا ثانيهما ان على القول بالمرة فهل العبرة بها كيف اتفق او لا

بل ما يتحقق بعد حكم الحاكم الشرعي وجهان ولا يخفى قوة الثاني اذ العبرة بالمرة مخالف لظاهر النص والاعتبار في الجملة والاسلم
دلالة النص فالمتيقن ما حصل منه بعد حكمه واما ما وجد سابقا ولو عند نفس المكلف فلا عبرة به وهذا يحتمل اشكال لا يسعها
المجال الرابع ان اعتبار هذه العلامة لا كلام فيه في الارث واما الاحكام الاخر فقيل هي تابعة للميراث في ذلك لعدم الفرق
ولانه امارة كاشفة عن الواقع لا تعبدية صرفة فمتى ما علم في الواقع الوحدة او التعدد فيتبع الاحكام او ليست تابعة نظرا الى ان
النص انما ثبت فيه ولعل الفرق هناك موجود وكونه كاشفا عن الواقع مطلقا غير معلوم وجهان والتحقيق ان الامارة
كاشفة مطلقا كما هو ظاهر النص ومع ذلك لا يستلزم اجراء احكام الوحدة والتعدد عليه في ساير الابواب نظرا الى ان
الاحكام المعلقة على الوحدة والتعدد قد ينصرف الى الفرد الشايع المتبادر وقد لا ينصرف فالنظر في كل واحد من
المباحث لا بد منه قال العلامة في القواعد بعد عبارته السابقة وكذا التفصيل في الشهادة اما التكليف فاثنان
مطلقا وفي النكاح واحد وان كان انثى ولا قصاص على احدهما وان تعدد مطلقا ولو شاركا في قتل اخر مع
الاشتباه لا دفعة اشكال ودفعة اشكل وفي المسالك وحكمها في الارث وينبغي مثله في الشهادة والحجب ولو كان
اخا اما في العبادة فاثنان مطلقا فيجب عليه غسل اعضائه كلها او مسحها ولو لم يتوضا احدهما ففي صحة صلوة الاخر نظر
ويمكن هنا اعتبار الايقاظ فلا ينبه لتنبيه الاخر لا يعتبر طهارته في صحة صلوة الاخر للحكم بتعددهما وفي النكاح
هما واحد من حيث الذكورة والانوثة اما من حيث العقد فالظاهر توقفه على رضاهما معا وكذا يتبع الايقاع كالطلاق
وفي العقود كالبيع هما اثنان وفي الجناية اثنان لا يقتص من احدهما بجناية الاخر ولو اشتركا في الجناية اقتص منهما

ويحتمل اعتبار احد او اثنين حيث يكون الجناية في غير المشترك وجهان ولو كانت جنايتهما في المشترك وجهان الحق
المتعلق براءة اذ اعترف بها فالكلام في مباحث الاولى انه لا يقوم من هو كذلك مقام اثنين في تراوح البئر
وان قيل بتعدده اذ المتبادر غير ذلك والمعلومية مدخلية القوة فيه وضعف على اين باشتراك ما تحت الحقو الخ
ونزح من البئر لو وقع فيه ومات نزح الاثنين نظرا الى ان الواحد الذي فيه سبعون ولو الاثنين الاظهر ذلك
فان قلت التعدد دايم لا ينصاد عليه قلت بعد التعارض يقضي الاستصحاب ببقاء النجاسة الى اليقين بالمزيل
قيل فاين يعلم اليقين بالمزيل قلنا ينفي ما زاد على مقدار الاثنين بالاولوية مع احتمالي الحاقه بما
لا نص فيه ان اوجبنا فيه نزح الجميع واما على الثلثين او الاربعين فلا اذ لا ينقص عن الواحد قطعا
وفي الوضوء يعتبر غسل جميع الاعضاء ان حكمنا بالوحدة كالعضو المشتبه في غيره مقدمة للواجب فان لم
سقط بحسب التعذر كغيره ويبطل وضوءه بالحدث وهل يبطل بنوم احدهما او اغمائه او جنونه بناء على ان
هذه ليست امارة التعدد او لا وجهان مقتضى الاستصحاب الثاني حتى يحصل اليقين بالناقض وان قلنا
بالتعدد مع الامارة فالاقوى انه يكفي في وضوء كل منهما غسل اعضائه المختصة او المشتركة لشمول ادلة الوضوء
وعدم حصول الاشتباه حتى يجب مقدمة ولا يضره بقاء الحدث في احدهما في صلوة الاخر لا تنافي عدم المانعية
وليس ذلك الا كوجوب المحدث على المتطهر في الصلوة فتبصر ولو تطهرا معا فينتقض طهارتهما بالحدث الحاصل
من العضو المشترك كالبول لشمول ادلة النقض لهما بخلاف الحدث المختص كنوم احدهما دون الاخر فانه

يغتفر طهارة النايم خاصة ومع هذا فلا يجوز للمحدث منهما الصلوة ولا الطواف الواجب ولا مس كتابة
القرآن بعضوه ويجوز كل ذلك للمتطهر ولا يضره اتصال غيره به وفي العضو المشترك نظر فيحتمل جواز المس مطلقا
لانه متطهر من جهة ويحتمل المنع لانه محدث من جهة اخرى ويحتمل لحوق كل حكمه فان مس به المحدث عصى دون المتطهر
ولا يزر واحد منهما وزر الاخرى لو وقع قهراً او لو تراضيا بالمس فالمحدث عاص بل لكل منع الاخر
من المس كالمشتركين في الملك ام لا لتسلط كل منهما بتمام العضو لا مع الاباحة او للمتطهر منع المحدث
للنهي عن المنكر دون العكس او بالعكس لان المحدث من الحذر عن مماسة عضوه المصحف ولو مس
المحدث فانما عصى على نفسه والاجود الوجه الثالث اذ لا ضرر على المحدث حتى يمنع عنه
ولو ترك احدهما في الوضوء او شيء من افعال الغسل او الصلوة فعلا او ركعة او في افعال الحج او غير ذلك
كالاستبراء ونحوه وحفظ الاخر فان قلنا بالوحدة فهل يجري حكم الشك او الذكر وجهان والاقرب ان
مع بقاء الشك مع مخالفة الاخر يعمل بمقتضى الشك لعموم ادلته الواردة مع عدم ان لم يلزم منه
الابطال والا فالعمل على من يذكر لاصالة الصحة ولو استلزم كل منهما البطلان كشك احدهما بين
الواحدة والاثنين وعلم الاخر بزيادة ركعة في الفريضة فلا كلام وان كان الشك مصححا دون الذكر
فالترجيح للصحة ويحتمل في صورة صحتهما معا تقديم قول الذاكر لو وافق الاصل كذكر احدهما كون الركعة
اثنتين وشك الاخر بينها وبين الثلث ويحتمل تقديمه مطلقا ما لم يبطل لاصالة البرائة عن احكام الشك

والله اعلم

ولانصراف ادلته الى غيرها عارضه ذكر وان قلنا بالتعدد فلكل حكم نفسه اذا لم يتعارضا بزيادة او نقصان
مبطلين والوجه واضح وان تعارض كالشاك بين الاثنين والثلث والثاني علم انه ثلثة ومن تيقن انه اثنان
فيتعارضان في قيام الرابعة للثاني فمع بطلانهما معا لعدم الترجيح او لزوم احدهما اطاعة الاخر كفاية حذرا
من الابطال فان تنازعا فالقرعة وجهان الاقوى الثاني وان امكن اطاعة احدهما بحيث لا يلزم
الابطال الصلوة وجب على الاجود كالصبر بمقدار التشهد او السلام وحكم الغسل والتيمم طهارة ونقضا مثل
الوضوء مع احتمال وجوب غسل الكل في الغسل وان قلنا بالتعدد ولكنه وجه ضعيف وسطح اتصال البدنين
معفو للتعذر على الاصح ولو اختلفا في الدم المستمر في المضطربة في الرجوع الى الروايات فمع الاتحاد يلزمهما
الوفاق على معين ولو بحكم الحاكم او القرعة ومع التعدد فلكل حكمه كما في الوضوء وكذا لا يضر حدث احدهما الاخر
وجود الجنب ايضا في ثوب الاخر المختص وكذا عدم الستر لو كانا انثى مع التعدد ومع الاتحاد فللمطيع قهر العاصي
في وجه ويسقط حكمه في وجه اخر ومع التعذر على الاول يجب عليهما معا النية والقرائة والاذكار والافعال
في الصلوة لو صليا دفعة واحدة ان كانا متعددين ولو صلى واحد منهما فياتي بما يجب عليه وان لم يصل الاخر
وان كانا متحدين فالواجب صلوة واحدة لكن يجب في افعال الصلوة المتعلقة بالاعضاء استعمال اعضائهما معا
مقارنة للزوم الشك في الاصلي والزايد ولو امتنع احدهما سقط ان لم يجعله علامة التعدد واما في الاقوال
من قرائة وذكر فهل يجب قرائتهما معا كالافعال صرفا للدلالة على الاصلي وبهما فالشبهة فيجب مقابلة او يكتفي

بالواحد لصدق القرائة وحصول الامتثال وجهان اقواهما الثاني نعم يحتمل لاستلزامه تعدد السورة والقران المبطل
للعبادة كما قرر في محله بخلاف الافعال فان سجودهما يعد سجودا واحدا وان تعدد الاعضاء فتامل ولا يحسبان
اثنين في انعقاد الجمعة والعيدين وان تعدد لانصراف الخمسة الى المنفصل مع احتمال الانعقاد لعموم وجوب
الجمعة خرج ما لم يستجمع الخمسة ولو في مقدار احد بالدليل وبقي الباقي ومع الاتحاد فعدم الانعقاد واضح ولو كان
احدهما قاصدا للمسافة دون الاخر ففي كفاية قصد احدهما في القصر مطلقا للقصد في احدهما والتبعية في الاخر
او عدمها مطلقا لان مثل هذا لا يعد تبعية وقصد احدهما مع قصد الاخر غير نافع او كفايته على القول بالاتحاد
لانه مسافر دون التعدد فلكل حكمه والتبعية ضعيفة وجوه اوسطها الاخير ويجيء نظيره في ناوي الاقامة واتمام الناوي
هنا اوضح ومثله ناوي المعصية ولا يجوز ائتمام احدهما بالاخر مع الاتحاد واما مع التعدد ففي جوازه لان الاثنان جماعة
وعدمه لعدم دخولهما في الاطلاق ولزوم تقدم الامام وهنا غير معقول وجهان والحق انا لو قلنا بجواز صلوتهما
دفعة واحدة فلا باس بالايتمام والتقدم مع العذر ساقط نعم يجيء شبهة في انهما لو صليا دفعة فاستناد القيام والقعود
ووضع الرجلين في السجود لاحدهما ليس اولى من الاخر والمتبادر من الادلة الاستقلال وهنا مشترك كان
واجتماع علتين على معلول واحد ممتنع والتشريك موجب لعدم الامتثال قلت لا مانع من ذلك لصدق استناد
القيام عليهما عرفا استقلالا وان كان في الواقع لهما مدخلية لكن كونها بحيث لو لم يكن كل منهما لقام الاخر
وقد كان في ذلك وسيجيء تحقيقه في بحث الاب ومن هنا تبين ان مع عجز احدهما وقدرة الاخر

فالاقوى

فان رضي الشريك بالاستناد اليه في القيام ونحوه صحت صلوته ووجب صلوة المختار وان لم يرض صلى منفردا
ومع الاتحاد لو صام احدهما صوما واجبا عليه مضيقا كرمضان يكره الاخر على الاطاعة ان خالف ولكنه ذلك ولو اراد
الصوم المندوب او نذرا جديدا افتقر الى رضاء الاخر لانه اضرار ولو لم يطع الاخر في الواجب فمع اختلاف المعدة
يصوم عملا بالميسور ومع اتحادها ففيه اشكال والحق ان المطيع يصوم وينوي ولا يضره اكل الاخر وشربه وان
تقوى به كالمكره على الافطار والاقوى انه يجب عليه قضاؤه ايضا للامتثال وعدم الفوات واما مع تعددها فلكل حكمه في
الوجوب والكفارة وغير ذلك لكن مع اتحاد المعدة يجيء الاشكال ويندفع بما مر وليس لاحدهما التبرع بالصوم اذا اعتاده
الشاقة او الحركة الغير المحتاج اليها الا مع اذن الاخر للزوم الضرر ولكل منهما السعي في حوائجه واموالها ومؤنة
على قدر حاله وليس للاخر ممانعته في ذلك ولو تعاضا فالاقوى لزوم المهاياة كالعبد المشترك فيصرف يوما
في حاجة احدهما ويوما في الاخر مثلا ولو شتم احدهما الاخر عصى والحق عدم التعزير لان منافع الحر لا تدخل
تحت اليد فلا يضمن بالفوات ولو اكره احدهما الاخر على الافطار مع اتحاد المعدة فقد بطل صوم نفسه على الاصح ولو تضرر
احدهما بالصوم لمرض ونحوه فطر ويصوم الاخر وان اتحد المعدة ولو كان صومه يضر صاحبه في مرضه لشدة ونحوه
ففي السقوط مطلقا لانه اضرار وعدمه مطلقا لانه واجب وجهان والسقوط اقوى سيما مع ان ضرر الشريك يعود اليه ايضا
مطلقا غالبا وان تخلف في بعض الصور كوجع عين ونحوه ولو حجا مع التعدد عن استطاعة او نذر او نيابة او تبرعا
او ملفق يحسب الافعال المشتركة لكل منهما ويأتي كل منهما بالمختص فيلبس ثمة ثوب الاحرام لاشتراك الوجه ويلبي

كل منهما في الطواف والسعي ونحوهما كل منهما مع عدم رضاء الآخر لازم على نفسه وان كان البعض مشتركا كالجماع نعم
في جواز نيابة كل منهما عن وجه نظر منشاؤه عدم الاستقلال وعدم اولوية استناد الطواف والوقوف ونحوها
الى احدهما دون الآخر والاقوى الجواز لان كل منهما آت بالافعال عرفا وليس هذا الا كركوب اثنين على دابة
في الطواف قاصدين له ونحوه في غيره فتبصر وكذا لو كان احدهما اصالة والآخر نيابة واما مع الحكم بالاتحاد فلا تجوز
النيابة من اثنين ولا الملفق وانما هو موجود واحد وتجب مباشرة جميع الاعضاء المتقدمة كما في الصلوة واما العبادات المالية
من زكوة او خمس او صدقة او كفارة فمع فرض الاتحاد فلا اشكال ولا مع التعدد فلكل حكمه ولو ادعى احدهما على الآخر
مالا فمع التعدد يسمع ويقضي بينهما كغيرهما ومع الاتحاد لا يعقل لانهما كالجزئين نعم لو ادعى احدهما على الآخر
غصب حق او ايذاء او ظلم في اكل ونحوه يسمع دعواه مع الاثبات ويتوجه التعزير او اليمين اما الثانية انهما
لو اتحدا بالامارة فحكمهما في الشهادة حكم الواحد سواء كان شهادة اثبات او شهادة صحة كما في الطلاق علما
بالمتيقن او بمقتضى الامارة واما مع التعدد ففي قيامهما مقام الاثنين نظر من كونهما كذلك ومن اصالة عدم تحقق الشرط
او السبب الا في المتيقن وهو المنفصل والاقوى قيامهما مقامهما وفاقا للفاضل وثاني الشهيدين لاكتفائهما في القول بحجية
خبر الواحد سكتا ولم يثبت في الشهادة تعدد ازيد من ذلك واما في ما عدا النكاح من العقود فان قلنا بالتعدد فلا ريب
ان لكل حكمه عقدا ماليا كان كالوقف والبيع والصلح والاجارة والجعالة والهبة والمزارعة والمساقاة والوديعة والكفالة
ونحوها فان كان المال من طرف فلا اشكال لانه يخلط مع ماله ولا مدخل للشركة في ذلك ولو كان العمل من جانبه يكون

اجيرا او وكيلا او عاملا ونحو ذلك من العقود العملية وهنا وجوه احدها عدم جواز مباشرة احدهما ذلك لانه شريك
لا يمضي تصرفه الا باذن الآخر كالدابة بين المالكين فلا يوجر احدهما الا باذن الآخر وثانيها الجواز لانه مسلط على
نفسه غاية تسلط الآخر ايضا على ذلك فله اعماله في ذلك وللشريك اجرة مثل حصته جمعا بين الحقين ومع عدم
امكان قسمته الا كذلك وثالثها لزوم المهاياة كالعبد المشترك فيتفقان الا لزاما ولو بحكم الحاكم فكل مسلط في حصته
ان يعمل ما يشاء ومع الآخر تبعيته ولا ريب في قوة الوجه الاخير ولو تقبل كل منهما عملا لا ينافي عمل الآخر فلا كلام
في الجواز ولو صارا اجيرين لشخص واحد برضاهما والاجرة بينهما سواء وهل يعد هذا من شركة الابدان فيبطل او لا فيصح
الاقوى البطلان الا مع توزيع العمل وتقبل كل حصته لنفسه واما في الايقاعات المالية كالفسخ والشفعة والعتق والوصية
في وجه والتدبير والاذن والاجازة يلزم كل بحكم نفسه وماله كالشخصين المختارين وان قلنا بالاتحاد فهل يكفي
رضا كل واحد منهما في عقد او ايقاع مما ذكر سابقا لدخوله تحت الادلة او لا بل يعتبر رضاهما معا الاجود الثاني
لان كل منهما كالعضو والمال واحد لهما ويحتمل وجه ثالث وهو انه ان كان المال واحدا او المالك واحدا او هما كالجزئين
لكن حيث ان الجزئين هنا ليسا كاليدين في الانسان بل هما مستقلان في الاشعار فعقد او ايقاع يكون في نسبة
المال الواحد اليهما بالاشاعة كما بين الشريكين فيمضي تصرف كل منهما في نصف المال وان لم يكن قابلا للقسمة ابتداء
وهذا في غير الوصية والتدبير لا اشكال فيه لانه يرجع الى انتقال ما عدا الثلث للنصف الى الوارث واما في العاملات
في الحيوة فاللازم منه انتقال حصة من ملكه او انتقال حصة الآخر الى ملكه كما في الشفعة والفسخ بعد تراضيهما مثلا

في البيع فيلزم كون ذلك مختصا له دون شريكه ثمنا او قيمة وذلك لا وجه له لاستلزامه التعدد والفرض الاتحاد ولو عاد ذلك
الى الاشاعة فصار معناه المضي من دون رضا الآخر فلا معنى له في الكل والذي يترجح في النظر جريان احكام التعدد مطلقا لشمول
ادلة العقود والايقاعات لكل منهما ويكون لكل في ذلك مال نفسه وعطاؤه كما في الميراث حصة الواحد لا يدل على عدم ملك
كل منهما شيئا يخالف الثالثة انهما في عقد النكاح ذكرا كان او انثى حكمه حكم سائر العقود من بعد تراضيهما معا ان قلنا
بالتجزية مطلقا او التعدد وهنا لا نقول به لعدم انفكاك الشخصين واعتبار رضاء احدهما دون الآخر فحكم فيعتبر رضاهما
سواء اتحد في الارث او تعدد فلو كان ذكرا متحدا فلا اشكال ولو كان انثى وكان في الارث واحدا يجري عليه في النكاح
ايضا حكم الواحد في عدد الزوجات وفي القسمة وغير ذلك وان تعدد في الارث فهنا كلام من وجوه احدها بل يصح
لعموم دليل النكاح او لا لانه جمع بين الاختين وبهما وقد صرح الفاضل بانهما في النكاح واحد وان كان انثى وكذا
في المسالك كما عرفت وهو كلام منظور فيه جدا للعصمة الا ان يقال ان عموم ادلة النكاح قضى بالجواز والمتبادر من قوله
وان تجمعوا بين الاختين غير هذا الفرض فيدخل تحت العموم او يقال ان منشا عدم جواز الجمع بين الاختين ليس الا لكونهما
كونه منشا للتشاجر والتنازع وقطع الرحم وهذا لا يكون الا مع تعدد الفرج فاذا كان الفرج واحدا فلا تنازع وفيهما
نظر اما الاول فلانه كما لا يعلم دخوله في الجمع بين الاختين لا يعلم دخوله فيما وراء ذلك والاصل في النكاح بعد الشك
في العموم التحريم واما الثاني فللمنع كون العلة ذلك ولو سلم فالتشاجر موجود ايضا اذ ليس ذلك لمحض الوطي بل للعمل
لسائر المقاصد والميل ونحوه ايضا مدخل في ذلك والتفكيك فيهما غير ممكن فعدم الجواز اولى بل اقوى وثانيها انه

هل يجري عليه في القسمة وعدد الزوجات حكم الواحد ان قلنا بجواز نكاحه لاتحاد الفرج وهو العمدة في ذلك اولا
بل هو قائم مقام الاثنين فلا يجوز غيره سوى الاثنين لظاهر التعدد وشمول الدليل ظاهر كلام من جوز النكاح وقال
انه واحد كون حكمه ايضا كذلك واللازم التفكيك ولا يستتبعه في مسئلة الاختين الالتزام بالاتحاد في القسمة والعدد بالتعدد
كالارث بحكم تحجب كما ان اجراء حكم الواحدة في جيرة الزوج والاثنين في ارثه بعد موته ايضا مستبعد جدا فكلام الفاضل
والشهيد الثاني هنا لا اعرف مستنده وثالثها انه مع كون الذكر متعددا في الميراث ينبغي عدم جواز تزويجه لعدم امكان
اباحة زوجين لامرأة واحدة ودعوى ان ذلك للزوم اختلاط الانساب كما في النصوص ومع اتحاد الفرج لا يلزم ذلك
مدفوعة بمنع كونه علة بل هو حكمة والا للزم جواز نكاح رجلين لبائنة في ان واحد ولا يقول به احد وغيره من النصوص
كثيرة ويمنع عدم لزوم الاختلاط هنا لانه اذا اولدها ولد يكون له ابوان والفرض ان لكل منهما احوال وحقوق ويلزم
من ذلك الهرج والمرج في الامر مع ان اللازم التعدد واذا مات زوجته ان يرث ميراث رجلين وهذا غير
معقول سيما مع كثرة الورثة والعول ويتخرج من ذلك مسائل لا تنحل مع ما فيه من التفكيك بين الجيرة والارث وفيه
بعد فيكون المنع في الذكر ايضا اقوى ويمكن دفع ذلك كله بانه وان لزم ذلك في المقامين لكن منع هذا
النفس من النكاح شيء لا يرضى به الشارع ويستلزم للعسر والحرج الوكيد المودي الى التلف اذا اجتمع شهوة شخصين
واحد موجب للتلف السريع لو لم يمكن له دفع ولا ضرر في الاسلام وهو شريعة سمحة سهلة وشمول دليل الدافعية لمثله بضميمة
والله اولى بالعذر فلا وجه للمنع من ذلك وهو الاوفق بقاعدة الشريعة ولو خرج المذهب وان لم يساعده دليل خاص

والوطي بالملك كالعقد في هذه الامور فتدبر الرابعة ان بعد التزويج لو اراد الذكر الطلاق فمع الاتحاد في الزوجية يلزم
الاتحاد فيه ايضا لكن ينبغي ان يناط برضاهما كالعقد فلا يكتفي بطلاق احدهما وشمله الكلام في الفسخ بالعيوب من جانبه
ويمكن فرضه لو كان ذو الحقوين انثى لعدم اختصاص الفسخ بالذكر ويشكل بانهما لو كانا في الواقع واحدا فمتى اطلق احدهما
او فسخ ينبغي ان يؤثر لصدق الاسم ولا وجه لترجيح راي المبقي على الفاسخ وان كانا متعددين فمتى فسخ احدهما حرم
على الزوجة او الزوج فلا يجوز استعمال الالة المشتركة في الوطي للتلفق من زنا وحلال والغاية ما دل الدليل على مخالف القاعدة
في صورة تراضيهما وبقائهما على النكاح دون اختلافهما ابتداء او استدامة اللهم الا ان يقال اذا حكم الشرع بالصحة في النكاح
واحدا كان او متعددا من جهة تمامه فيشك في زواله بطلاق احدهما في الذكر او فسخه مطلقا فيستصحب الحكم الا ان يثبت
المزيل بتراضيهما وهو متجه وهل يحكم باتحادهما ايضا في اسباب التحريم كالرضاع ونحوه من اسباب التحريم وان تعدد في الارث
الحاقا بالنكاح فيحرم عليه مرضعة احدهما وتوابعها من بنات وامهات واخوات وان تعددت العدة وكذا يحرم عليهما من
مع احديهما او ارضعته احديهما ولو مع استقلال الثدي الى حصول ما شد العظم والانبات في العضو المشترك في الاول وفي الوسط
واستلزام تحريمه على احديهما الحرمة على الاخرى لاتحاد الفرج او لا بل لا يحرم الا برضاعهما او ارضاعهما معا اشكال
واستصحاب الحل يقتضي كلا منهم الاتحاد مطلقا ويلزم نفقتهما معا على زوجهما سواء اتحد في الميراث ام تعدد اقتضاء لحق الزوجية
وان جعلا في حكم الواحدة لان نفقتهما معا نفقة الواحدة ولو كان زوجا مع اتحاده فالنفقة في ماله ومع التعدد في ماله النصف
احدهما والنصف الاخر في مال الاخر وان كانا زوجا واحدا وكذا المهر ولو اشترط احدهما بكلام خشن ونحوه ففي سقوط النفقة مطلقا

والاقوى

والاقوى العدم السقوط بتمامه مع التعدد في الميراث لان النفقة للزوجة والاخرى لا تقصير لها ولا تسلط لها عليها فيقسطها ويحتمل سقوط
النفقة الناشزة مطلقا ولا كذلك وجهان والاقوى انه فيما يضر بالاخرى كالباس ونحوه يسقط وفيما يضر به كطلاقه يعود
او عدمه من حصته فلا لانه اضرار بالاخرى ولو ارتد احدهما فلا يقتل ولا يحبس ولا يضرب لانه اضرار بالاخر ذكرا كان او انثى
متحدا او متعددا وهل ينفسخ به النكاح ويحرم الزوجة لانه شيء حرم باحدهما حرمت بالاخر وهو مقتضى الوحدة
في النكاح في كلامهم اولا وجهان يرد على الاول انه اذا كان متحدا في النكاح فترجيح المرتد على المسلم ترجيح بلا مرجح
لم يحكم بجانب المسلم مع ان الاصل مع الشك البقاء ويرد على الثاني انه اذا لم ينفسخ مع ارتداد النصف ينبغي حرمانه
من الارث ونحوه فاذا ماتت الزوجة فينبغي اعطاء النصف ارث الزوج وهو ينافي الاتحاد كما قررناه في تجزية
الاموال في المعاملة وان اعطيت النصف له معا لزم اخذ المرتد الارث مع وجود المسلم مضافا الى عدم داع
الى تنصيفه ويحكم بنجاسة الحصة المرتدة مطلقا ولا يقدح في عبادة الاخر لا يقدح حدثه ولا خبثه مع التعدد
الاتحاد له الاجبار على الازالة فان امتنع اختيارا كما في الخبث العرضي او شرعا كما في المرتد عن فطرة على المشهور فلا يضر
لانه معذور ولو كان زوجة في كفر الكافر فاسلما انفسخ النكاح وكذلك احدهما لقاعدة نفي السبيل لو قرأ الشارح
او السبيل على احدهما سبيل على الاخر والبدن تابع لاشرف الطرفين تغليبا للاسلام ولو كان ذكرا كافرا فاسلما فالنكاح
باق ولو اسلم احدهما فكذا ولو اسلم الزوجة فالاقوى انفساخ النكاح لكفر الاخر المانع من السبيل كما في العكس ولو ولد له
النفقة والولاية مشتركة بينهما فان اتحدا فلا كلام ولا يكفي في التصرف في مال الطفل او بدنه بنكاح ونحوه رضا الواحد وان تعدد

تحقيقه في باب العقود مع كلام فيه وان تعددا فالاقوى ان النفقة كالزوجة في مال كل من الطرفين بالنصف والولاية
مشتركة وهل يحتاج ارتباطهما كالولاية بالاثنين بشرط الاجتماع او لا بل يحتاج كالاب والجد يمضي تصرف السابق منهما
ومع التعارض فالسابق والا فيبطل وجهان ومقتضى ما قلنا في باب العقود من كون كل منهما المتعدد مستقلا في ماله
ان يكون في مال المولى عليه كذلك وظاهر الوحدة في باب النكاح الوحدة في لوازمه ايضا كما قرر في القسمة والنشوز والنفقة
وغيرها وهذا اصح لو لا ان بينهما ولاية واحدة مرتبطة ولو كان انثى فحق حضانة الولد كالولاية في طرف الاب ولكل منهما
اسقاط الحق بناء على الحضانة ليست جبارية كما هو التحقيق ومقتضى القاعدة الاتية في الحقوق انتم ولو امتنع احدهما
فهل للاخر ان يحضنه او لا وجهان منشاؤهما انه عمل التبرع به وقد قدمنا انه لا يجوز الا مع رضاهما لنفي الضرر وانه
حق جعله الله له والاذن في الشيء اذن في لوازمه والاصح الجواز مع المحاباة والعدم بدونها والا مع عدم كافل
غيرهما فانه لو وجب على كل كفاية وعلى المجموع المركب عينا حضانة الولد ولكل منهما ارضاع الطفل بالاجرة وتبرعا مع
تغاير الثدي ولا يجوز اجرة واحدة على الاثنين لانه شركة ابدان وقد مر نظيره ومع الاتحاد فالاجرة الواحدة
ويعتبر رضاهما معا كباب العقود ولا يقع الطلاق ولا الظهار ولا الايلاء على احدهما للشك في السبب للفراق ولانها
كالجزء في البدن والمعتبر تعلق هذه الايقاعات على المراة تامة ودعوى ان قوله لاحديهما انت طالق او
كظهر امي او لا وطيتك وانه مستلزم للمجموع المركب لاتحاد الفرج مدفوعة اذ ليس هذا على التحقيق الا كقول
الرجل شبر الى صدر امراته والله لا وطيتك وليس موضع وطي الا بالمجموع المركب وان كان بينهما فرق من جهة

احتمال

احتمال استناد البطلان هنا بعدم كون العضو قابلا للتمتع بخلاف المقام اذ كل منهما قابل لذلك والحق ان الاتحاد
في النكاح كما يقتضي برضاهما فرقه بسبب الفرقة لا بد ان يقع بكل منهما قضية للاتحاد واما في اللعان فان كان بقذف
او نفي ولد فالظاهر كفاية الواحدة منهما لاتحاد الفرج فقذف احدهما قذف للاخر ونفي الولد من نفسه نسبة لها
بجامعة الغير مع احتمال الا ان يقال ان قذف احدهما لا يستلزم الاخر لاحتمال الاكراه في حقه واما نفي الولد فيتعلق
بهما معا وحيث ما ثبت اللعان اما بقذفهما معا او نفي الولد فالاقوى عدم البينونة الا مع الالتعان منهما من كل
عملا بالاصل ولانها مع التعدد كل منهما مستقل في الاسباب وجواز النكاح امر اخر ومع الاتحاد فالاصلي شبهة فينبغي
الاتيان مقدمة ولو ابى احدهما من اللعان فلا حد ولا تعزير لانه اضرار بالاخر ولا تحريم وكذا لو كان احدهما
اخرس لا يقع عليه اللعان فلا يقع التحريم وان كان متعددا اقتضية للوحدة في باب النكاح وتمسكا بالاصل وكذا
لو قذف احدهما فلا لعان لعدم افادته للتحريم وان لاعنا فغير مثمر ولو لاعن احدهما وطلق الاخر لا يحرم بل هي زوجة
وكذا لو ظاهر احدهما والى من الاخر لان كل منهما جزء سبب لم يجعل الشارع مجموعهما سببا في التحريم وتحريم كل منهما
فرع التحقق بالمجموع وكذا لو كان زوجا فظاهر احدهما او قذف او الى فلا يترتب عليه حكم كما في الطلاق والوجه ما قد تقدم
فيه ولو تقاضى اخذ الثلثة تحقق السبب متحدا كان او متعددا فان لان كل منهما بانت الزوجية والاملاء احداهم
ولو رجع احدهما الى الكفارة دون الاخر في الظهار او في الايلاء فمع الحكم بالاتحاد يشكل من جهة انها لا يجزي
عن النفس بعينه ولا عن الطلاق بخصوصه حتى يجبر على ذلك بل يجب عليهما احد الامرين فان اختار احدهما الطلاق

والاخر الفسخ اشكل الامر والحق ان هذا الاجبار لما كان لدفع ضرر الزوجة ولما لم يكن جمعهما والضرر يندفع باحدهما
اجبر على واحد لا بعينه وهنا لا يندفع الضرر بالواحد لا بعينه لان رجوع احدهما وطلاق الاخر كلاهما غير
مؤثرين كما قرر في تحليل ولا في تحريم فيجبران على اختيار احدهما مع الاتفاق دفعا لضرر الزوجة وكذا الحكم
مع التعدد ايضا لان الحكم في فروع النكاح على الوحدة الخاصة انه لو التقط احدهما شيئا او احيى ارضا او حاز
مشتركا او قبل هبة او وديعة او غصب شيئا او اتلف شيئا من مال الناس ففي التعدد يلزمه حكمه على التعدد
على الاقوى من تعريف وتملك او استيمان او ضمان او غير ذلك من احكامه ولا ربط لشيء من ذلك
مع الاخر لدخول ما ذكر كله في باب الاموال التي قررنا استقلال كل من المتعددين في ذلك وظاهر الخبر في
الميراث حيث حكم له بميراث اثنين يدل على استقلال كل منهما بحصته واما مع الاتحاد ففي التملك بالعقد
او الاستيمان به كالهبة والوديعة لا يتحقق الا برضاهما معا على كلام سبق واما في مثل الاحياء والحيازة
فيقوم وجهان من انه داخل في عموم من احيى ارضا وحاز فينبغي التملك وان كان بعد ذلك شريكان
في المالية ومن ان التملك منوط بالنية على الوجه الاقوى في محله سيما في الفعل المحتمل ونية احدهما غير
مغنية عن الاخر والذي يقوى في النظر تحقق التملك قضاء لحق السبب اذ المثبت قد تحقق ومنع الاخر
ليس شيئا حتى يعارض على اشكال من اصالة عدم التملك لكنه يندفع بان الحق عدم جواز منع احدهما لصاحبه
من مصالحه الا اذا كان مضرا على الاخر فاذا لم يجز فلا تاثير له في العدم لانه فعل محظور واما اللقطة فالاصح انه

لايجزئ

لا يثبت الاحكام الا مع رضاهما لاحتياجها الى حفظ وتعريف وغير ذلك من نفقة ونحوها على بعض الوجوه
وضمان مع التملك لو ظهر المالك على وجه قوي وهذه كلها تتبع الرضا ولا يدخل شيء من ذلك على الاخر ان
قدر اقتدر احدهما مع عدم رضا الاخر كلا يد في ذلك كله نعم لو كان التقاطا مملكا كما دون الدرهم
او المدفون في ارض لا مالك له وليس اثر الاسلام فالاصح كونه كالحيازة في التملك ومنع الاخر لا ينفع في ذلك
واما الغصب والاتلاف فيحتمل فيه وجوه ثلاثة احدها تعلق الضمان بتمامه اذ الحكم الوضعي لا يدور مدار الرضا والعلم
فمتى تحقق الاستيلاء والاتلاف ولم يعذر من عضاء المكلف ضمنه وثانيها عدمه رأسا لان الغرض انهما وجود واحد لا اثنان
ولا يتحقق الغصب للمجموع المركب الا برضا الكل منهما عرفا وكذا نسبة الاتلاف فمتى تحقق الشك في حصول السبب فيقضي الاصل
بالبراءة وثالثها الحكم بضمان النصف نظرا الى ان هذا اليد والقهر مع اتحاد الموضوع ينزل منزلة نصف اليد والنصف
الاتلاف لا بل يد تام ونصف واتلافا للنصف فينبغي التقسيط دفعا للضررين معا ويشكل هذا بان دفع النصف لا يعقل
من مال الغاصب فلا بد من كونه من المال المشترك فيرجع المدفوع مال غير الغاصب بدل الغاصب فاذا جاز ذلك
فلم لا يدفع جميع العوض ويندفع بان هذا وان كان كذلك لكنه ارتكاب لاقل الضررين في الطرفين ودعوى انه
ينبغي ضمان الكل لغصب احدهما وعدم منع الاخر فيكون بمنزلة صاحب الكلب العقور والدابة الشاردة فاذا
اتلف شيئا ضمن صاحبه اذا لم يمسكه مدفوع بالفرق من وجهين احدهما ضعف المباشر هناك دون الفرض وثانيهما
امكان المنع هناك وفي المقام قد لا يمكنه منع صاحبه ومن هنا يتخرج وجه رابع وهو ضمان لو علم الاخر به وتمكن منع

فكانه ادخل الضرر على نفسه مع قدرته على دفعه وان لم يرض به في قلبه دون ما لو لم يطلع او اطلع ولم يقدر
فلا ضمان مطلقا او في النصف على وجهين والحكم محل اشكال والاخير اقرب الوجوه جدا ولو اصطادا صيدا فسمى احدهما
دون الاخر فعلى التعدد يناط الحكم بتسمية الرامي او المرسل للكلب واما على الاتحاد ففيه وجوه احدها الاباحة مطلقا
لدخوله فيما ذكر اسم الله عليه والفرض اتحاد الصياد وثانيها المنع مطلقا لان مع الاتحاد يكون من باب اشتباه العضو الاصلي
ويعتبر في التسمية كونه بالاصل كما في اذكار الصلوة فيجب مقارنته لتحقق السبب الذي جعلها شرطا وثالثها اعتبار تسمية
المرسل والرامي كما في التعدد تنزيلا للمتحد منزلته والاوسط اوفق بالقاعدة والاخير اقرب الى الاعتبار ولو امتنع الاخر
من التسمية حيث اعتبرنا الكل ففي سقوطها او حرمة الصيد وجهان والذي يقوى الاول لسقوطها مقدمة الحكم مع
التعذر على ما يستفاد من موارد الشرع وان كان في الحكم الوضعي محل نظر ولان هذا ليس باقل من صورة النسيان
التي يحل فيه الصيد بالكلام ويجري هذا الكلام بعينه لو كان احدهما مسلما والاخر كافرا ففي التعدد يعتبر الرامي ونحوه
ومع الاتحاد يجري الوجوه السابقة والتحريم اوفق بالقاعدة اتباعا لاخس المقدمتين وهذا الكلام بحذافيره آت
في الذبيحة مع كون اليد الذابحة غير مشتركة واما مع كون اليد مشتركة ففي التعدد ايضا اشكال للشك في صدق
ذبح المسلم ومع الوحدة اشكل والحق في صورة التعدد الحل لاستناد الفعل الى المسلم لو كان هو القاصد والذابح وان اشترك
العضو غير قادح وان هو الا كالسكين الذي يذبح به المسلم تارة والكافر اخرى واما مع الوحدة فالمجموع المركب من المسلم
والكافر والاول في الذبيحة التحريم حتى لو قصد انه ذبح المسلم وهو محل شك فيحرم السادسة قد مر انها في الميراث مع اشتباهها

دفعة لا

دفعة والا فمتعدد والمراد بالميراث ميراثه من ابيه وامه او احد اقاربه من اخوة او عمومة او خؤولة لاطلاق النص
في ذلك كله فيكون بمنزلة اخوين او عمين ونحو ذلك واما ميراث الزوجية فهل يرثهم كذلك لاطلاق الرواية
في الميراث اولا لان الحكم بوحدته في النكاح قاض بوحدته في الارث الناشي منه وجهان ولانه لو كان كذلك فينبغي ان ياخذ
جميع المال لو كان زوجا بلا ولد لانه حصة الزوجين فيلزم حرمان الورثة الاخرين وقريب لو كانت زوجة
وجهان ويمكن دفع الثاني بان الحكم بالوحدة كما ليس الا للفرار من لزوم اجتماع الزوجين والجمع بين الاختين فيفرض هنا
واحدا في ذلك سلما من التعليل فراجع واما في غيره من الاحكام فلا وجه لفرضه واحدا وان الترجيح الادلة كما قررنا
ذلك في قسمة او نشوز او طلاق ونحوه او النفقة او ولاية او حضانة نعم يتجه ورود اخذ الميراث كله ونحو ذلك
قلت لا يضر ذلك غاية كونه كمسألة العول فان قلت لا يمكن جعله من باب العول اذ في باب العول يأخذ الزوجان
سهامهما ويدخل النقص على بعض الباقين في مذهبنا كما رواه ابن عباس وهنا في الزوجة يمكن ذلك لعدم استيعاب
حصة الاثنين المال بل غايته كونهما بمنزلة زوج فيكون كالعول في بعض الموارد واما في الزوج فيمكن ذلك ايضا
مع الولد لان المتعدد غايته يقتضي بالنصف واما بدونه فيأخذ المال كله ويبقى الباقون وهذا الاوجه له قلت اولا
ان كان الزوج يزاحم الورثة مطلقا فلا ضير في ذلك فان كان حصة البعض اخذ البعض وان كان حصة الكل فالكل
مانع منه وثانيا نقول ان المزاحمة في الفرائض تقتضي دخول النقص على جميع الورثة بالنسبة الى السهام كما هو مذهب العامة
وهو موافق للقاعدة التنازع تام النص والاجماع على دخول النقص على البعض دون الاخر في مسألة العول دل على

حصة واحدة من كل المال واما اذا استوعب الشاذرة فالمرجع القاعدة وهو دخول النقص على الجميع بالنسبة وبذلك
يندفع الاشكال ولا دليل على اعتبار الوحدة في ذلك سيما بعد دعوى شمول دليل الميراث للمقام وان كان محل تامل اذ ظاهر
ميراثه من اقاربه لا من نكاحه واما ميراثه من اولاده وفروعه فهل يأخذ ميراث الابوين والابن ذكرا او انثى اولا
بل يأخذ ميراث الواحد كصورة الاتحاد والكلام في ذلك كالكلام في ميراث الزوجية بل هنا يتوجه القول بالتعدد للقاعدة
اولا طلاق النص ولا يرد عليه القول مطلقا ولا دعوى ان الوحدة في النكاح وعلة في لوازمه اذ قد يقال ان الابوة والامومة
ليس من لوازم النكاح وان حصلا به لا بدونه اذ ليس كل مترتب على شيء لاحقا له وذهب غير واحد [illegible] في باب الميراث
حيث عدوهما قسمين والحجب لو كانا اخا يمنع الميراث كما نص عليه ثاني الشهيدين لصدق الاخوة مع التعدد لقيام
العلة التي ذكروا في الحجب واحتمال انصراف الاخوة الى المتعارف ضعيف ولو كانا متعددين في الارث فكون احدهما
ممنوعا من الارث لكفر او قتل لا يقتضي بمنع الاخر لتغاير الاستحقاق والمال واما مع الوحدة ففي الاكتفاء بوجود المانع
في احدهما مطلقا والحكم بالارث لتحقق المقتضي والمانع المشترك غير قادح او يحكم بنصف الميراث [illegible] الذي
تقدم في الضمان وجوه والذي يقوى في النظر الوجه الاول لان ادلة الارث عامة ولم يعلم من تقييد المواقع الا الكفر التام
وكون المجموع قاتلا واما مع التبعيض الموجب للشك في الصدق فالمرجع العموم ثابت بعد انه لو اتى احدهما بما يوجب الحد
كالزنا واللواط وشرب الخمر او التعزير كما في وطي البهيمة ونظائره فالكلام في ضمان المال الذي يترتب عليه [illegible] والعقوبات
لغرامة قيمة البهيمة وتلف المال المسروق ونحو ذلك مما ذكروه في باب الحدود ويعلم حكمه مما مر في الغصب والاتلاف من الاشتراك

مع الرضا والوجوه السابقة مع العدم واما العقوبات فان صدر ذلك عن رضاهما معا فلا كلام في ترتب التعزير والعقوبة
والحد كغيره لانهما اما متحد فيلزم حكمه او متعدد كذلك ولا يترجح ان كلا منهما ليس بمستقل في المعصية فلا وجه للعقوبة لانا نقول
نمنع نظيره ويأتي في محله ان المناط في ذلك الصدق وقد يصدق هنا انهما زنيا او سرقا او قذفا ولا ربط لمسألة المتعينين بالمقام
وثانيا كما اشتركا في الفعل اشتركا في العقوبة بنحو ذلك لاتحاد الجثة وهذا غير العقد والمرتد فلا محذور ولا فرق في ذلك
بين صدور الفاحشة من احدهما حيث يمكن كالاستمناء والسرقة في وجه او منهما معا كالزنا ونحوه لان التراضي والتواطي
مع اتحاد الجثة يوجب استناد الفعل اليهما معا مع احتمال ان يقال في صدور الفعل من الواحد ولو مع رضى الاخر فالمتجه
ترتب العقوبة على تلك اليد الجانية ومجرد رضا صاحبه ما لم يكن معينا لا يكفي في النسبة غايته انه فعل حراما بترك التعدي
من المنكر فيلحق هذا بصورة عدم رضا احدهما اصلا في كون العقوبة على الاخر وهذا اشبه بالقاعدة وحيث ما ترتب العقوبة
عليهما فان كان قتلا بسيف او برجم فلا كلام في قتلهما معا وان كان جلدا او جزا او تعزيرا كيف كان او قطعا كما في السرقة
فان كان كل منهما يتالم بضرب اي عضو كان فلا وجه لاحتمال تعدد الجلد والتعزير وان كانا متعددين لصدق جلدهما بجلد واحد
وكذا التعزير وان لم يكن كذلك ففي لزوم الضرب في العضو المشترك حذرا من الزيادة او التكرار على غير المشترك اداء كل
واحد حقه او التخيير وجوه والوسط انسب بالحدود واوفق بالحكمة ان لم يخف منه حدوث تلف لاحدهما حتى يتضرر الاخر
لكن الاقتصار على العضو المشترك مع تالمهما به بالتسوية اجود ولو لا الم يتالم به احدهما او تالم اقل [illegible] جلده على العضو
المختص واما القطع فمع اتحاد الجارحة لا كلام ولو تعدد ففي لزوم قطع يد كل منهما مطلقا او الاقتصار على اليد الواحدة وجهان

الاقوى مع الاتحاد في الارش قطع الواحدة مطلقا بالمتيقن وهي الجانية ان علمت واتحدت ومع التخيير ان تعددت
او جهلت او القرعة في المتقابلين او مع الجهل وجه قوي واما مع التعدد فان كان كل منهما باشر الاخراج من الحرز بانبساط قطع
اليمينان معا ولو لم يكن لاحدهما يمين [illegible] واما لو سرق بعد ذلك ففي القطع لا يقطع رجله لانه مشترك واما في الجز مع
التعدد ورضا الكل بالفعل يجز راسهما معا ومع عدم رضا الواحد يجز راس الاخر واما مع الاتحاد ففي جواز جزهما معا منه
للوجوب او التخيير او سقوط الحد للشبهة او القول بالقرعة وجوه ولا ريب ان هذا مع تراضيهما والا اقتصر على من رضي بالفعل
واما في القصاص فلو قتلهما عمدا احد فمع الاتحاد يقوم وجهان الاقتصاص [illegible] لعموم النفس بالنفس ويحتمل لزوم رد دية الاخر
لانه زائد وهو الاصح ومع التعدد فلا كلام في قتله باحدهما ورد دية الاخر على الوارث ولو قتلا احدا واشتركا في قتله
فلولي الدم قتلهما معا مع رد دية الزائد كالمشتركين في القتل على التعدد مطلقا على الاصح ولو قتله احدهما ففيه الدية
دون القصاص لعدم امكان اخذ المماثل ولكونه ضررا على الاخر وهذا مع التعدد لا كلام فيه واما مع الوحدة فيحتمل جواز
قتلهما لانه نفس واحد داخل تحت العموم غايته دفع دية الزائد وهو ضعيف ولو جنى احد على عضوهما المشترك فهما شريكان
في حق القصاص والدية كما انهما اشتركا في العضو ولو عفى احدهما لم يسقط حق الاخر مع التعدد واما مع الاتحاد فيحتمل عدم
جواز العفو الا مع التراضي ويحتمل تنصيف العفو كالتعدد ويحتمل العفو بكله لان احدهما كاف عن المجموع وقد تقدم نظيره
مرارا ولو جنى على عضوه المختص فان تالم به كل منهما فالمشتركة دية وقصاصا على نحو ما مر لكن مع الاتحاد لا اشكال في ذلك
سواء اخذ دية او قصاصا منه ومع التعدد فلو تفاوت نسبة الالم بالنسبة اليهما ففي تساويهما في الدية او تقسيطها بالنسبة الى الالم

وجهان والثاني اقوى ولو عفى احدهما احتمل قويا السقوط مع تقاص صاحب العضو المجني عليه زيادة على الوجوه السابقة فتدبر
ولو جنيا معا على عضو احد فان كان فيما سوى المشترك اقتص من عضوهما المشترك على الاصح ان تالم كلاهما ويرد نصف
ويرد فيه المتالم الدية على المتالم بالنسبة ولو كان فيما يكون المختص تخير الولي بين القصاص منهما مع رد دية الواحد
القصاص من احدهما مع رد دية الاخر عليه حصته هذا مع تعددهما واما مع الاتحاد فحكم المشترك وفي المختص يحتمل عدم جواز
القصاص فيهما لانه نفس واحدة ولو جنى احدهما فان امكن القصاص بالايضاء الاخر كقطع يده ونحوه ثبت القصاص مع
التعدد ومع الاتحاد ايضا في وجه قوي واما في الضرر للقصاص مع التعدد قطعا بل الدية في ماله واما مع الاتحاد فيحتمل
الثبوت والاقوى المنع [illegible] وفي كون الدية بالتمام او بالنصف كما تردد في المنصوب الثاني منه ان ما ذكرناه حكم [illegible]
من حيث هو كذلك وقد يكون ذا الحقوين [illegible] والتخيير فيه [illegible] القرعة كما مر لكن مع تعددهما في الانثيين خنثاه
يحتمل استعمال قرعة واحدة فيحكم بالذكورة او الانوثة فيهما معا ويحتمل استعمال القرعة لكل منهما فقد يكون احدهما ذكرا
والاخر انثى وهذا هو الاقوى فان خرجتهما القرعة ذكرين او انثيين فلا كلام وصار حكمهما ما فصلناه وان خرجت
احدهما ذكرا والاخر انثى فهما اخ واخت يجري عليهما احكام الذكورة والانوثة كل بحسبه وحيث انهما ممسوحان
كما هو الفرض فلا اشكال هنا لعدم جواز النكاح وقد يكون خنثى له ما للرجال وما للنساء فمع الاتحاد في الاشتباه كما
في الرواية يكونون واحدا خنثى ويجري عليه ما سلف من احكامه في العلايم ولا مع ما مر من تعارضهما او يزيد هنا وجود
العلايم للذكورة في احدهما والانوثة في الاخرى فمع ما اخترناه من كون الامارات وضعية لا تعبدية فالموافقة

في نظر الحاكم فانه وان كان مقتضى الاشتباه دفعة هو الوحدة لكن قد يوجد الترجيح في احدهما دون الاخر والذي تعدد
بغيرها من امارات الذكورة والاخرى بامارات الانوثة فيرجح في النظر كونهما اثنين ما لم يحل الاحدهما ما للغير
للاخر ولا منافاة في ذلك او يكون الفرجان لكل منهما كساير العضو المشترك اذا لم تساعده الامارة على الاتحاد
او ساعده ايضا ولا منافاة في وجود عضو زائد لكل منهما واذا حكمنا بكونهما اثنين فحل القول به ايضا في باب الميراث
وطرح الرواية اولا وجهان والاقوى مع قوة الامارة الاول والرواية لا تشمل المقام ومع التعدد بالاشتباه ايضا
فلا اشكال في التعدد ولكن الاشكال في كونهما معا خنثى حتى يجري عليهما احكامه في ميراث ودية وغير ذلك من
المباحث او واحد منهما ذكر والاخر انثى والاصح ان مع وجود امارة الذكورية في واحد والانوثية في الاخر
يحكم على كل واحد بمقتضاها مع بول احدهما من آلة الرجولية والاخر من الانثى فيكونان واضحين والا مع عدم وجود
امارات مميزة او مع تعارضها فهنا اشكال والحق ان يقال ان مع البول من احد الفرجين او مع السبق او مع التأخر
الانقطاع يحكم على كليهما معا بالذكورية لو كان من الته وعلى كليهما بالانوثية لو كان من آلتها مع عدم تحقق ذلك
فعلى المختار من اعطاء نصف النصيبين يعطى كل منهما نصيب الخنثى ويكون كل منهما في ساير الاحكام كالخنثى على ما فصل
وعلى ما اختاره الجماعة من عد الاضلاع فان تساويا معا فهما انثيان وان تفاوتا فهما ذكران وان اختلفا
فهما مختلفان وعلى فرض كونهما واضحين بالامارات فلهما النكاح على التقادير السابق ولو كانا مختلفين او خنثيين
فلا نكاح عليهما مطلقا ولا يجوز كون الزوج ذا حقوين فيجوز كون الزوجة ايضا كما قررناه فعلى ما حققناه من كونهما متعددين

في الميراث فلا كلام بتركيبها صور عديدة وفروض عجيبة غريبة التاسعة في فرض مسئلة متعلقة بمن ذو الحقوين في الميراث
من النكاح او من الاولاد لا من الاباء والاقرباء اذ لا اشكال فيها امثلة احدها اذا ماتت الزوجة عن زوج
ذي حقوين وبنتين فعلى ما مر للزوج نصف المال لانه ربعان وللبنتين الثلثان فالفريضة من ستة يدخل النقص
على البنتين ولو كان بدل البنتين اختان فللزوج كل المال لانه نصفان فان اعطيناه ذلك فلا اشكال وان بنينا
على العول فللاختين الثلثان فنقصت السهام ثمنين يدخلان على الزوج والاختين اخماسا ثلثة اخماس على
الزوج وخمسان للاختين فالفريضة من ثلثين للزوج ثمانية عشر ينقص من حصته ثلث خمس وثلث وللاختين
اثنى عشر ينقص من حصتهما اربعة اخماس ثلث وثانيها ماتت الزوجة عن زوج ذي حقوين متعدد بن
وابوين فللزوج الكل وللام الثلث وللاب لما كان يرث مع الولد بالفرض وبدونه بالقرابة فيحتمل سقوطه
هنا لعدم المال فيكون وجوده كعدمه ويحتمل جعل ما يصل اليه بالقرابة لو لم يتعدد الزوج وهو السدس الباقي
بعد ثلث الام بمنزلة الفرض فينحل الى كل وثلث وسدس فيكون النقص نصفا يدخل على الثلثة بنسبة سهامهم ثلث على
ستة على الزوج وواحد على الاب واثنان على الام فالفريضة من اربع وخمسين فللزوج ستة وثلثون
وللام اثنى عشر وللاب ستة ولو اسقطنا الاب فالفريضة من اثنى عشر فللزوج تسعة وللام ثلثة وثالثها ماتت
الولد عن اب ذي حقوين وام ذي حقوين وزوج فللزوج النصف وللامين الثلثان وللابوين ايضا الثلثان بتقريب
ما مر اولهما السدسان فالنقص على الاول سدس يدخل على الزوج والابوين اسباعا اربعة للابوين وثلثة للزوج والفريضة

من ثمانين واربعين للزوج ثمانية عشر وللابوين اربع وعشرون وعلى الثاني فالنقص نصف يدخل على الجميع اثلاثا
اثنان على الابوين واربعة على الامين وثلثة على الزوج والفريضة من اربع وخمسين للزوج ثمانية عشر
وللامين اربع وعشرون وللابوين اثنى عشر ورابعها مات الابن عن اب وام وزوجة كلهم ذو حقوين
فللزوجة النصف وللامين الثلثان وللابوين السدسان او هما ساقطان والقسمة كما سبق ولو مات البنت عن
ابوين وزوج كلهم ذو حقوين فللزوج الكل وللام الثلثان وللاب السدسان فاذا والناقص لكل منهم على
الستة بجزء من اثنى عشر جزء او الفريضة من اثنين وسبعين فللزوج ستة وثلثون وللاب اثنى عشر
وللام اربعة وعشرون وهذه اصول الصور وعليك بتخريج كل فرض يرد عليك على هذا القانون
قد تقرر في الاصول ان اصالة تأخر الحادث حجة لكن الاصحاب لم يتمسكوا بها في صورة توقف شيء على تقدم
احد الامرين وتأخر الاخر لو علم تاريخ احدهما وجهل تاريخ الاخر ولم يحكموا بتأخر المجهول التاريخ
حتى يثبت مقتضاه في كل مقام وقد اشكل هذا الامر على جماعة من المتفقهة حتى زعموا ان اصحابنا
لا يقولون بحجية اصالة التأخر مطلقا او يقولون به ولم يلتفتوا في بعض المقامات وغفلوا عنه والحق ان
اصالة التأخر على ما يظهر من كلماتهم حجة عندهم وفرعوا عليه فروعا كثيرة وغفلتهم عن ذلك ايضا في مسئلة
مجهول التاريخ مستبعد جدا بل محال عادة ونسبتها اليهم غفلة عظيمة وانما هو لسر دقيق لا ينال الا لمن
ورد شربهم ولا يعرفه الا من عرف مذاقهم فلنقدم اولا امثلة متفرقة في ابواب الفقه في هذا الباب ثم نوضح

في النقض والابرام منها ما ذكروه فيمن شك في المتأخرين من الطهارة والحدث مع تيقنهما وحكموا
في ذلك بلزوم الطهارة تحقيقا للشرطية ولم يفصلوا في صورة المسئلة بين كونهما مجهولي التاريخ او كون تاريخ
الطهارة معلوما دون الحدث او بالعكس مع ان في الصورة الاخيرة ينبغي الحكم بالطهارة لاصالة
التأخر فلا معنى للزوم طهارة جديدة ومنها في مسئلة الشك في كون وجوب الحاجب في حالة الغسل والوضوء
او بعدهما فمن وجد حاجبا بعد الوضوء والغسل ولا يدري ان الحاجب سابق او الغسل فحكموا بالصحة لعله الفراغ
مع ان من صورها كون وضع الحاجب معلوم التاريخ والغسل مجهولا فالاصل تأخر الغسل فيكون حاجبا وحكموا
بلزوم الايصال لو شك في الاثناء مع ان في صورة العلم بزمان الغسل والشك في زمان الحاجب الاصل تأخره
ومنها لو ذكر فوات صلوتين ولم يذكر الترتيب حكم المشهور بالسقوط مع ان من صورة كونه عالما
بفوات صلوة الصبح في اول الشهر ولا يدري ان صلوة الظهر فاتت قبله او بعده فمقتضاه لزوم تقديم الصبح على
الظهر لاصالة تأخر الفوت ومنها لو تلف جزء من النصاب وشك في كون تلفه قبل حلول الحول او بعده فالحكم
فيه البرائة للشك في حصول الشرط مع ان من صورة العلم بتاريخ الحول والشك في تاريخ التلف فمقتضى
اصالة التأخر لزوم الزكوة ومنها لو تيقن فوات صلوة لا يدري انه في سفر او حضر فالحكم الجمع بين القصر
والاتمام لقاعدة الشغل مع انه لو علم تاريخ السفر ولم يعلم بفوات الاصل تأخره عن السفر او علم تاريخ
الفوات يوم الجمعة وشك في كون السفر فيه وفي السبت الاصل تأخر السفر ومنها لو بطل اعتكافه المنذور

ببطل او شك في وقوع المبطل بعد مضي يومين فيجب قضاؤه او قبله فلا يجب والاصل براءة الذمة مع ان في صورة
كون الابطال مجهول التاريخ والاعتكاف معلومة فالاصل وقوعه بعد اليومين ومنها لو تلف مال الاستطاعة
وشك في تلفه قبل مضي زمن الاتيان فلا قضاء او بعده استقرار الوجوب فيجب القضاء فالاصل براءة الذمة مع وجود
الاصل المزبور ولو علم تاريخ الاستطاعة وشك في زمن التلف ومنها لو عتق العبد المتلبس بالحج وشك في كونه قبل
احد الموقفين فيجزي عن حجة الاسلام او بعده فلا يجزي والحكم عدم الاجزاء ولو في صورة العلم بتاريخ العتق
وشك في تاريخ الوقوف ومنها لو شك في موت الحاج بعد الاحرام ودخول الحرم حتى يجزي عن الاستنابة
مع استقرار الحج في ذمته او قبله فيجب الاستنابة والحكم الوجوب لاصالة عدم المسقط ولو في صورة العلم بتاريخ
دخول الحرم والشك في تاريخ الموت مع ان الاصل تاخره وكذا موت النائب في ذلك بالنظر الى براءة
المنوب واستحقاقه الاجرة ومنها الشك في علوق ام الولد قبل الارتهان او بعده قبل الافلاس او بعده
والاصل عدم جواز البيع وان علم تاريخ العلوق ومنها لو علم عدم عيب في المبيع ولم يعلم كونه قبل البيع
او القبض حتى يكون مضمونا على البايع موجبا للخيار او بعدهما حتى لا يكون موجبا للخيار فظاهر الاصحاب
وصريح جمع الحكم بلزوم العقد على الاطلاق مع ان في صورة العلم بتاريخ العيب والجهل بتاريخ البيع او القبض والواقع
بالاصل لثبت الخيار ومنها تنازع الماذونين في شراء كل منهما صاحبه في الاسبق فانهم حكموا بمسح الطريق او
بالقرعة ولم يفصلوا بين العلم بالتاريخ والجهل مع جريانه في صورتين من صوره ومنها في صورة النزاع في تحقق

القبض

القبض في الصرف والسلم قبل التفرق او بعده فالاصل الصحة كما نص عليه الفاضل والمحقق الثاني وان كان من صورة العلم
بتاريخ التفرق دون القبض الموجب للبطلان ان اخرناه ومنها النزاع في تقدم الفسخ على انقضاء الخيار او تاخره
عنه فالاصل اللزوم ولو في صورة العلم بتاريخ الفسخ دون الخيار ومنها ما لو ادعى احد الشريكين على الاخر اشتري
بعده فله الشفعة عليه وانكره الاخر فان الحلف على المنكر مع ان من صورة العلم بتاريخ اشتراء المدعى عليه دون المدعي
فيكون قول المدعي موافقا لاصل التاخر ومنها حكم الاصحاب في صورة العلم بكون الوصايا مرتبة لكن جهل السابق بالقرعة
مع ان من صورة العلم بتاريخ احدهما والجهل بالاخر فالاصل تاخره فيترتب ومنها ما ذكره الاصحاب في بطلان عقد
الوكيلين او الوليين او المتعاقدين مع التعارض وعدم العلم بالسابق على الاطلاق مع انه لو كان تاريخ احدهما
معلوما والاخر مجهولا لكان ينبغي بطلان مجهول التاريخ ومنها ما حكم به العلامة وغيره من انه لو شك في وقوع
الرضاع في الحولين او بعده بان الاصل بقاء الحل وعدم نشر الحرمة مع ان من صوره العلم بتاريخ الرضاع دون
الولادة فالاصل بقاء الحولين فينشر الحرمة ومنها في تنازع الزوجين في كون العيب حادثا بعد العقد او قبله ومنها في
تنازعهما في وقوع الرجعة في العدة او بعده ومنها الشك في وقوع الوطي في الظهار قبل خروج الوقت فيجب الكفارة
او بعده فلا والاصل البراءة وان علم تاريخ الوطي دون المدة ومنها حكم الاصحاب في صورة موت المتوارثين مع
اشتباه تقدم احدهما او المتقدم منهما بعدم الارث الا في الغرق ونحوه مع ان الاصل تاخر ما جهل تاريخه
فيرث لو علم الاخر ومنها في دعوى ورثة العاقلة موته قبل حلول الدية فلا عقل وانكار ولي الدم فالاصل

البراءة وان علم تاريخ الموت وجهل تاريخ الاجل اذا عرفت هذه الموارد فنقول الحق عدم العبرة باصالة
التاخر في مثل هذه المقامات وعلله العلامة والمحقق الثاني بان اصالة التاخر هنا مثلا في البيع معارض باصالة عدم
تقدم العيب فانه ايضا امر حادث والاصل عدمه فان قلت لا نقول بتقدم العيب عن زمانه بل لما كان زمانه
معلوما غير قابل للتغير وزمان البيع مجهول فتاخر البيع يلزمه تقدم العيب عليه لا ان هاهنا حادثا اخر حتى ينفى بالاصل قلنا
هذا امر اعتباري وقوع العيب مثلا يوم الخميس ووقوع البيع متاخرا بمعنى كونه في زمان علمنا وقوعه لا قبله وهو يوم الجمعة
ومقتضاه انه لم يتيقن بتحقق البيع لا قبله وكون العيب مقدما على البيع وكون البيع مؤخرا عنه فانهما صفتان وجوديتان
لا يثبتان الا بدليل وليس معنى تاخر البيع تاخره عن العيب بل تاخره في نفسه وتوضيحه ان لفظ التاخر يوجب الاشتباه
في هذه المقام وله معنيان احدهما المعنى الاضافي النسبي المحتاج الى شيء متقدم حتى يتاخر هذا عنه وثانيهما التاخر بمعنى
عدم وجود هذه الحادث الا في زمان علمنا لوجوده ومفاده اجراء اثار الوجود عليه من ان الثبوت لا قبله وهذا المعنى
لا يستلزم حصول التاخر بالمعنى الاضافي الذي يقابله التقدم حيث يثبت من تاخره تقدم العيب بل يكون معناه
ان العيب حادث يوم الخميس والبيع يجري احكامه من يوم الجمعة ولا يلزم من ذلك وصف التاخر والتقدم الذي هو
المدار في ثبوت الخيار وقيل اصالة عدم التقدم فرع الشك في التقدم فاذا جاء اصل التاخر يكون التقدم ثابتا
بدليل قلنا اولا انا نقول ان اصالة التاخر فرع الشك فاذا جاء اصالة عدم التقدم فلا تاخر وهو معنى التعارض
فتقديم الاول على الثاني ترجيح بلا مرجح وثانيا نقول قد ذكرنا ان التاخر بهذا المعنى لا يفيد التقدم ولو علمنا معنى

تقد

تقدمه بل يفيد وجود الحادث في هذا الزمان وثالثا انا نقول فرضنا حصول الظن من هذا الاصل على تقدم العيب لم نسلم حجية
هذا الظن في لوازم الموضوع المستصحب العدم اذ الموضوع لا بد فيه من العلم حتى يلحق حكمه او اصل منقح للموضوع نفسه لا بتوسط امور
خارجية اذ الملازمات للاصول غير معتبرة ويعبر عنه بالاصل المثبت نعم هاهنا اشكال قوي وهو ان اصالة العدم انما يجري
اذا شك في حدوث حادث مسبوق بالعدم اما لو علم وجود حادث في الخارج ولم يعلم انه اي شيء فلا يمكن نفي شيء من الافراد
المحتملة باصالة العدم فان احدها معارض بالاصل في الاخر ولا يمكن العمل بها مثلا انه ترك للقطعي بعد تساقطهما
فهنا ايضا نقول اصالة عدم التقدم لا يجري لان العيب والبيع شيء يوجد في الخارج فكان تقدمه مشكوكا فيه وتاخره واقترانه
ايضا مشكوكا والواقع احد الثلثة فكان الاصل عدم التقدم الاصل عدم التاخر وعدم الاقتران لان كلا منهما حادث
فيكون هذا اشكالا في تعيين الحادث لا في الحدوث فبعد تعارض الاصول كلها تتساقط قطعا فيبقى اصالة التاخر سليما
من المعارض فدعوى انه يعارضه اصالة عدم التقدم في العيب فقط واشكال اخر وهو ان تقدم العيب من توابع
تاخر البيع وقد تقرر ان الاصول الجارية في التوابع لا تعارض الاصول الجارية في المتبوعات مثلا اذا شك في ان زيدا
هل هو مديون لزيد الغاصب دينارا او لا فلا ريب ان الاصل براءة ذمته من ذلك وان لزم منه بعد ذلك وجوب الحج
عليه لتحقق الاستطاعة الشرعية ولا يمكن ان يقال الاصل عدم الوجوب في الحج وبراءة الذمة منه فيلزم ان يكون مديونا
لزيد فلزوم التقدم على التاخر لا يقتضي بمعارضته اصالة عدم التقدم لاصالة التاخر لانه متفرع عليه والجواب عن الاول
ان الواقع لا يخلو من احد امور ثلثة التقدم او اقتران او تاخر بين هذا الامرين كما تقرر وهذه الاحتمالات كما في غايب

يجري في البيع لان الثلثة كلها من الاضافيات وكان شيئا من ذلك لا يمكن فيه بالاصل للتعارض لا يمكن اثباته بها وذلك
واضح وهذا الكلام مشترك بين الحادثين فنقول ان الاصل تاخر الحادث السببي ان معناه ان كان المراد بالتاخر احد الامور الثلثة
وهو الهيئة المقتضية لتحقق وصف التقدم في العيب فلا دليل على اثبات هذا المعنى وان هو الا اثبات احد الامور المشكوكة
بالخصوصية الملازمة بالنوع بالاصل وهذا مما لا يرتكبه احد بل تضحك منه الثكلى فمتى لم يمكن اثبات احد الثلثة بالاصل على
ما قررت فاثبات احدها به بالاولوية وهذه الامور الثلثة متكافئة متضايفة متساوية النسبة الى الحادثين وهذا
من اقوى الشواهد على ان اصالة تاخر الحادث ليس معناه التاخر الذي في قبال التقدم لانه اثبات لاحد المتضايفين بالاصل
بل المراد بهذا التاخر وجوده في الآن المتيقن لا في الآن المشكوك وليس في ذلك تقدم وتاخر بذلك المعنى
فكلام المحقق الثاني وغيره من الاساطين انه يعارضه اصالة عدم التقدم يريد به ان التقدم صفة وجودية لا تعلم
تحققها والاصل عدمها وليس اصالة التاخر مستلزما له ولا دالا عليه والمفروض ان الحكم منوط بالتاخر المقابل للتقدم
لا بمعنى الوجود في الآن المتيقن اذ هو لا يفيد شيئا ما لم يثبت تقدم العيب عليه وهو غير ثابت وليس عين مفهومه
بالاصل بل الفرض الاصل عدم تحققها لا يثبت وهو شرط الحكم والشك في ثبوته بعد تعارض الاصلين كاف فتامل
بعين الانصاف تجد الحق من دون اعتساف والجواب عن الثاني انه قياس مع الفارق وعدم معارضة الاصول
السابقة لمثبتها مسلم والمثال مقبول لكن المقام ليس من ذلك لان التقدم والتاخر في رتبة واحدة كالولادة
والبياض ونفي احدهما مثبت للآخر مثلا وبالعكس وليس اجراء الاصل في احدهما اصليا حتى لا يكافؤه الآخر فان قلت

فان قلت ان الامرين ضدان ومنهما واسطة وهو الاقتران واذا كان كذلك فاثبات احدهما ينفي الآخر ولكن نفي احدهما
لا يثبت الآخر فاذا اثبت اصالة التاخر ثبت التقدم في ذلك الجانب وانتفى تقدم الاول واقترانه لاستحالة اجتماع
الضدين بخلاف اصالة عدم تقدم العيب فانه لا يثبت تاخره ولا اقترانه بل يتردد بين الاحتمالين ولم تبق الواحدة انما
لو كان الاصل في كل منهما مثبتا للآخر والغرض ان اصالة عدم التقدم لا يثبت تاخرا ولا اقترانا فلك الغرض من
تكافؤ الاصليين كون احدهما نافيا للآخر ومن المعلوم ان اصالة التاخر فيما نحن فيه مثبت لتقدم ذلك واصالة عدم
تقدم ذلك نافي لتاخر هذا فالاصلان متكافئان متناقضان فيعمل احدهما تابعا للآخر فحكم هذا ما يتعلق بالمعارضة
والنقض تبعا لهؤلاء الاساطين واما تمام التحقيق الذي يكشف به غطاء ابصار اهل النظر والاعتبار ان يقال ان الاصل
الشرعي او العقلي المعتبر فايدته في مثل المقام ادراج محل البحث تحت مقدمة صغرى تنضم اليها كبرى كلية من الشرع
فينتج المطلوب فالغرض من استصحاب نجاسة الشيء مثلا اثبات ان هذا الشيء نجس حتى يقال ان كل نجس لا يصح
الصلوة ولا يجوز اكله متنجس للملاقي وهكذا او يثبت ان الموضوع الثابت بالاصل يكون شرعيا تعبديا لا واقعيا حقيقيا
فكل حكم ترتب على هذا الموضوع في الشرع يتفرع عليه ولكن الحكم المتفرع قسمان احدهما ان يترتب على هذا الموضوع
من دون توسط امر خارجي ووسطه اخرى كالاحكام النجاسة المتقدمة وثانيهما ما يترتب عليه بواسطة خارجية
وهذا ايضا قسمان احدهما ما يكون تلك الواسطة ايضا لازما شرعيا لذلك الموضوع فثابت بالاصل مثلا استصحاب بقائه
الزوجية في محل الشك يجعل المشكوك فيه زوجة ويلزم على هذا وجوب الانفاق عليه شرعا ويلزم الوجوب اجبار الزوج

لو امتنع من ادائه ورجوع الزوجة عليه لو استقرضت بالمعروف وهكذا في سلسلة الاحكام المترتبة بعضها على بعض وثانيهما
ما يكون تلك الواسطة لازما عقليا ولا ذلك الموضوع مثلا اذا قال الشارع من تلف شيئا ضمنه فالقيت نارا في دار
شخص ولا تدري ان تلك الحرارات التي القيت احرقت شيئا والكنك تشك في بقائها وانطفائها فمقتضى
الاصل بقاء الحرارات ويلزم الاتلاف ويلزمه الضمان وكذلك لو قال اذا اجتمعت مع اجنبية في دار فكفر صاعا من طعام
وكانت الاجنبية في دار ولا تدري بل هي فيها او خرجت فدخلت فيها فالاصل بقاء الاجنبية فيها ويلزمه
الاجتماع فتجب الكفارة وكذا اذا قال الامرة اذا اسمع صوتك اجنبي فاطعم مسكينا وكان اجنبي خلف الجدار
الجدار لا تدري انه قاعد كذلك اولا فصاحت بحيث لو كان هناك لسمع فمقتضى الاصل بقائه ويلزمه سماعه
ويلزم لزوم الاطعام ونحو ذلك من اللوازم فنقول لا كلام في ترتب الاول والواسطة الى الموضوع الثابت بالاصل وكذا
ما له واسطة شرعية اذ ترتب الاحكام كثيرة على الاصول مترتبة بعضها على بعض مما لا يخفى على من له ادنى دربة واما ما له
واسطة عقلية فلا يثبت بالاصل والسر فيه ان الحكم تارة يتعلق بامرين احدهما الموضوع الثابت بالاصل كالحيرة
والاجنبية والاجنبي في الامثلة المذكورة وثانيهما ذلك اللازم وهو الاتلاف والاجتماع والسماع وما كان اللازم
العقلي لا يترتب الا على الموضوع الواقعي اذ من المعلوم ان السماع لا يتحقق الا مع وجود ذلك الشخص وراء
الجدار في الواقع لا بالاستصحاب التعبدي وكذا الاتلاف فرع وجود النار واقعا لا استصحابا شرعيا فاذا كان كذلك
فالاصل لا يثبت ذلك اللازم العقلي والحكم المعلق به يبقى مشكوكا مع الشك في وجود سببه فلا يؤثر وجود

اخرى الموضوع الظني التعبدي لا يلزم اتصافا بنفس الامرية حتى يترتب عليه الحكم الموقوفة على ذلك الاتصاف وما نحن فيه
من هذا القبيل اذ الخيار حكم مترتب على تاخر البيع لكن لا تاخره في نفسه بمعنى كونه في آن اليقين بل بمعنى تاخره
عن العيب وتاخره عن العيب وان ثبت بالاصل لكن لا يترتب عليه حكم الا اذا ثبت سبق العيب لان كون البيع في آن
متاخرة لا يوجب خيارا بالبديهة بل مع انضمام تقدم العيب عليه وهو لازم عقلي له لا شرعي فلو لم يكن البيع في الواقع
متاخرا لا يكون العيب في الواقع متقدما ومتى لم يثبت التقدم الواقعي المعلق عليه الحكم فلا خيار نعم
لو ترتب حكم على تاخر البيع عنه كانقضاء خيار الحيوان مثلا او خيار الشرط او اجل السلم ونحو ذلك فيترتب عليه لان
نفس الحكم بكون البيع في يوم الخميس مستلزم لبقاء خيار الحيوان الى يوم السبت بخلاف خيار العيب لتوقفه
ذلك على تقدم العيب على البيع في نفس الامر لا على يوم الخميس المتيقن وهذا هو السر في اعراضهم عن اصالة التاخر
في مثل المقام وههنا كلام وهو ان الموضوع اذا حصل الظن به بالادلة المتلقاة من الشارع المعتبرة عنده
كالاستصحاب مثلا فاذا شككنا في الخمر المعلوم خمريته بالامس المشكوك الآن حصل لنا الظن بانه باق على خمريته
بالاصل وكما يلزمه اللوازم الشرعية من حرمة ونجاسة ونحوهما كذلك يحصل منه الظن بالاثار التي هي
من صفات الخمر الواقعي واذن الشارع في الشيء يكون اذنا في لوازمه ومنه الاسكار بمعنى قول الشارع احكم
بانه خمر ان كل حكم يترتب على الخمر الواقعي يترتب على هذا سواء كان ابتداء او بواسطة ولو توسط امر عقلي نعم لا احكم
بالاسكار الواقعي في صورة ترتب حكم على حقيقة السكر من جهة ان الحكم تابع للاسم والاسم لا يتضح بالاصل لكن

ولو تعلق بتكرار هذا الخبر المشكوك حكم شرعي لاحق له بتوسطه لكان الحكم بعد استصحابه بلحوق ذلك الحكم ايضا به ولا باس بذلك وفيما نحن فيه متى ما اعتبر الشارع حالة التاخر المجهول ترتب جميع احكام التاخر عليه مطلقا ولا ريب ان من احكام تاخر البيع الخيار ولو بعد توسط التزامه تقدم العيب وان كان لازما عقليا لكن الاذن فلزومه اذ ان فيه بمعنى ان الاحكام المترتبة على الملزوم حيث يطابقه من الاصل والاحكام المترتبة على التابع واللازم ابتنت التزاما ومنها الخيار ولا باس بذلك وههنا كلام اخر وهو انه على فرض تسليم ان اللازم العقلي لا يترتب على الموضوع الظني بل انما يترتب على الامر الواقعي القطعي نقول ان لزوم التقدم ههنا امر قطعي لا ظني وينبغي بتحقق ملزومه تحققه ومنشأ الاشتباه تخيل ان التقدم في العيب من لوازم العيب التاخر المظنون وليس كذلك بل ههنا قسمان من اللوازم احدهما لوازم الاستصحاب وثانيهما لوازم المستصحب ولا ريب ان الثاني ظني لكن الاستصحاب ليس بظني اذ لا ريب ان حالة تاخر البيع استصحاب للعدم قطعا فهو المستصحب ظني لثبوته بطريق ظني وتقدم العيب في مثالنا هذا من لوازم الاستصحاب لا من لوازم المستصحب فينبغي القطع به بعد تحقق الاستصحاب وليس ذلك من قبيل الاكبار لان الاكبار ليس من لوازم الاستصحاب حتى يثبت بل من لوازم نفس الخبر المستصحب فلا تذل وهذا ان الكلامان مع جودة مساقهما ودقة مقامهما صدرا من الفاضل المعاصر بل الاستاد الماهر جناب الاخوند ملا محمد علي التبريزي ايده الله بتوفيقه عند قراءتنا على جناب شيخنا وامامنا الاجل الاوحد والنحرير الاكبر جناب الشيخ موسى بن جعفر قدس الله لطيفه

تامين في النظر المتهم القاصر اما الاول فلان معنى كون الاذن في الشيء اذن في لوازمه كما يأتي تحقيقه انشاء الله في احكام الايقاع ان الشارع اذا اذن في شيء فعال ذلك ان تؤخر صلوة الظهرين الى المغرب مثلا والمفروض ان اجزاء الوقت تختلف باعتبار قدرة المكلف وعجزه وسفره وحضره وتاخير معناه جواز ايقاعها في اي وقت كان ويلزمه من ذلك كون كل وقت على مقتضاه وكذلك الكلام في نظائره والقابلة لتلك ان الاذن في موضع اذن من الشرع في لوازمه من الجهة الماذون فيها بمعنى ان يكون اللازم لازما لا من الجهة التي تعلق بها الاذن وان تعلق بموضوعات خارجية آخر ولا يمكن فرض ذلك الشيء الماذون فيه بدون ذلك اللازم كما ان الاذن في اجارة العين المستاجرة اذن في قبضها اذ التسلط على المنفعة يلزمه التسليط على العين ولا ينفك عنه ثم ان الاذن في اللازم تابع للاذن في الملزوم فلو كان قطعيا فهو قطعي ولو كان تعبديا فهو تعبدي وهكذا ولا يمكن مع كون الملزوم فرضيا كون اللازم واقعيا اذا عرفت هذا نقول ان الشارع اذا اذن في جعل الشيء المشكوك في وقوعه في آن اليقين والحكم بعدمه قبله فالذي يترتب على ذلك ان نماء الرقبة المشكوك مال البايع وخيار الحيوان ثلثة ايام بعد اليقين ونحو ذلك لان هذه لوازم لنفس وجود البيع والمعنى لكون البيع من هذا الزمان الا ترتب هذه الاحكام ولو فرض انفكاك هذه عنه فلا فايدة في تاخيره وذلك واضح واما تقدم العيب على البيع فليس من لوازم ذلك ومعنى تقدم العيب كون هذه سابقا عليه في اصل الوجود والتحقق وليس معنى اصالة التاخر كون البيع موجودا حادثا في هذا الزمان بل الحكم بحدوثه في هذا الزمان

بمعنى ان الشارع قال انت احكم بان مدلوه من هذا الزمان لانه حادث في هذا الزمان وتقدم العيب من لوازم الثاني دون الاول اذ لنا ان نحكم بالاول عملا بقول الشارع في عدم نقض اليقين ولا نقول بتقدم الاخر اذ لا ندري به وبعبارة اخرى ليس معنى الاصل كون الشيء حادثا في هذا الزمان واذا كان كذلك لقبلناه وان كان ظنيا كما انه لو اقام المشتري بينة على ان البيع وقع بعد ذلك العيب حكمنا بالخيار لان ذلك اثبات للواقع ولو بطريق ظني بل مشكوك وليس معنى الاصل هذا وان قام مقام البينة في اثبات حكم كلي وقام مقام العلم في كل مقام لكن معنى ذلك البناء على انه من حين اليقين ولا يلزمه التقدم للاخر لكن يلزمه اللوازم الشرعية اذ هو معنى المنزلة فان قلت اذا رخص الشارع في البناء على هذا معناه انك اذا علمت وقوع العيب قبل هذا الوقت فاحكم بتقدمه قلت من الواضح ان الحكم بتقدمه كذلك ليس لازما للبناء على هذا الوجه وان علمنا وقوع العيب قبله فان قلت لو لم يكن التقدم لازما لهذا فالبناء على التقدم لازم قطعا فالاذن في البناء على تاخر هذا الاذن في البناء على تقدم ذلك فكل حكم ترتب على التاخر او على التقدم او المجموع المركب يترتب على ذلك قلت ليس كذلك اذ جعل الشارع شيئا مشكوكا في موضع اليقين ينصرف الى ترتب احكامه بنفسه لا لكون جميع الاوضاع والمقادير الخارجية ايضا لازما له فان التقدم والتاخر من الاوضاع الوجودية لا يبتني على فرض الموضع وليس معنى قول الشارع افرض هذا الشيء كذا الا ان احكامه جارية عليه الا ان الاوضاع التي لو وجد في الخارج لترتب عليه فرضها موجودة فلو لحق ذلك الوضع ايضا حكم فاحكم بذلك ايضا مثلا اذا علم وقوع زيد

في ارض كان بحرا سابقا ولكن وقع عليه الآن الشك الآن في بقاء البحر وعدمه فالاصل بقاؤه يعني فرضه باقيا في احكامه ويلزم من ذلك فرض زيد ميتا لانه لازم وجود البحر فيكون احكام ترتب عليه من ارث ونحوه وهو خلاف البداهة لا يقال ان الاصل هنا معارض ببقاء زيد لان غرضنا التمثيل لا الارشاد الى الحكم والا فنفرض انه نذر انه اذا وقع زيد في البحر الفلاني ان يتصدق بدرهم فاذا وصل زيد الى ذلك المكان يقينا نشك في بقاء البحر وعدمه فالاصل بقاء البحر فيكون زيد واقعا فيه فيلزم التصدق ولا يعارضه اصالة عدم وقوعه في البحر لانه يدفعه اصالة عدم وقوعه في البر وهو واقع في احدهما لا محالة والحاصل ان فرض شيء موجودا في لسان الشرع معناه ترتب احكامه عليه لا لحوق الاوضاع الخارجية واحكام الاوضاع بل ذلك يحتاج الى دليل آخر وذلك واضح فظهر ان البناء على التاخر لا يستلزم الاحكام اذ هو معناه ودليل الخيار قال انه لو تقدم العيب ففيه خيار وهو منصرف الى الواقع ولا يلزم من لزوم البناء عليه من البناء على التاخر لحوق الحكم المنوط بالواقع عليه لكون اللزوم من قبيل المحال بخلاف ما دل دليل البناء على جعله بمنزلة المتقدم فان قلت ان التاخر والتقدم ليسا امرين مختلفين متلازمين حتى نقول ان فرض احدهما شرعا لا يستلزم فرض الاخر بل هما شيء واحد لان تاخر البيع عبارة عن هذا الوضع الحادث من الوجود بين الاثنين وهو بعينه معنى تقدم العيب وهما الخارجي شيء واحد تختلف تسميته باختلاف منتسبيه كقولك ابن زيد وابن عمرو وكلاهما يراد به بكر فاذا قال الشارع افرض ابن زيد موجودا فمعناه فرض وجود ابن عمرو وذلك واضح قلت لنا من ذلك جوابان احدهما ان الحكم تابع للعنوان وعنوان ابن زيد غير عنوان ابن عمرو فلو فرضنا ان وجود ابن زيد وابن عمرو يترتب عليه حكمان احدهما من حيث الابوة

وهو كون زيد مثلا واجب النفقة عليه غير يتيم ولا فقير وكون امواله مالا له وكذا زوجته وثانيهما من حيث البنوة لعمرو هو كون ميراث عمرو بينه وبين اخوته واذا قال الشارع افرض وجود بين عمرو معنا الشركة في الميراث واذا قال فرض وجود ابنه معناه عدمه كونه يتيما ودليل ذلك العرف فقول الشارع الاصل تاخر البيع يقتضي احكام التاخر والتقدم والكان الامران في الواقع شيئا واحدا وهو الوضع المعهود مع ان كونها في الواقع شيئا واحدا ممنوع وبيان ذلك ليس محله وثانيهما انه كما منع التقدم في العيب منع التاخر في البيع ايضا لانا قررنا سابقا ان التاخر له معنيان احدهما الاضافي في المحتاج الى التقدم وثانيهما نفس وجود الشيء في آن لاحق من دون اضافة الى شيء واصالة التاخر معناه الثاني دون الاول فيحل المعنى الى ان البيع موجود في آن لاحق لا سابق ولا يفيد هذا تاخرا حتى يلزمه تقدم غيره الا ان نعم اذا وجد شيء في آن لاحق ووجد آخر في آن سابق فاحدهما مقدم والآخر مؤخر ووجود احدهما فيه ليس شيئا ثابتا من دليل حتى يستلزم الآخر بل هما لازمان لوجود الشيئين على النحو المعهود ومنتزعان من ذلك وهذا الامر شيئا وهنا يتضح فساد ذلك الكلام بحذافيره اذ نفي وجود الشيء في آن معين كما قضى به الاستصحاب ليس ملزوما لتاخر ولا التقدم بل هما صفتان خارجيتان فقد يكون هناك شيء مقدم فيكون هذا مؤخرا عنه لعدم وجوده كذلك وقد لا يكون هناك شيء اصلا فلا يكون تقدم ولا تاخر ففي مثالنا هذا لو لم يكن في الواقع عيب لم يلزم من فرض وجود البيع في الآن المتيقن لا تقدم ولا تاخر وانما هو موجود في آن لاحق ومعنى اللوازم للشيء عدم انفكاكها عن الوجود وذلك الشيء كما مثلناه في الاجارة وفي الصلوة اذ لا يعقل وجود الصلوة في شيء من اجزاء الوقت الموسع الا

او اجبار

او اجبار او سفر او حضر وانفكاكه عن ذلك كله غير معقول بخلاف وجود البيع فانه يجوز انفكاكه عن التقدم والتاخر والقران وحاصل الكلام في دفع ما ذكره ذلك العلام ان هنا ليس شيء يرخص من الشرع بلوازمه شيء آخر حتى يقال ان الاذن في الشيء اذن في لوازمه اذ فرض البيع في الآن المتاخر غير ملازم للتاخر ولا التقدم الذي يتعلق عليهما الخيار بخلاف خيار الحيوان ونحوه فان وجود ماهية البيع في اي زمان كان ملازم لذلك والذي دعاه الى الكلام تخيل ان التاخر معناه ما يستلزم التقدم وليس كذلك بل هنا ما قررنا لا يستلزم تاخرا ايضا او تخيل ان اللوازم يراد به لواحق الوجودات الخارجية ولو في بعض الصور وهو كما ترى وصدور هذا الكلام من مثله بعيد جدا غريب حقيقة لكن المقام من مزلة للاقدام الا من وفقه الله للاستناد الى عماد واشتبه الى ما في زبيه الاسناد واما الثاني فمقبول دعوى كون تقدم العيب على البيع من لوازم الاستصحاب واضح الفساد بعد ما تلونا عليك من التحقيق والذي يمكن ان يتكلم به الكلام ان الاستصحاب معناه وجود البيع في الان المتاخر ولوازمه ما ذكرناه من الفروع السابقة ولا يلزم تقدم الامر الآخر الا ان فرض كون معنى الاستصحاب تاخيره من ذلك حتى يلزم التقدم التاخر الذي هو الاستصحاب وهذا لا ينبغي ان يتفوه به من له تدرب في الفن لما تلوناه عليك مرارا ان حالة التاخر ليس بالمعنى الاضافي بل بمعنى الوجود في هذه الآن دون ما سبقه ومعنى استصحاب عدم الوجود الى ان يعلم ارتفاعه بوجود واين هذا من تاخر شيء عن شيء حتى يلزمه التقديم بل قد عرفت ان هذا التقدم ليس من لوازم المستصحب ايضا فضلا عن الاستصحاب لان المستصحب هو العدم ويلزم وجود هذا البيع في ذلك الآن غير ملازم للنسبة الاضافية التابعة لوجود

الطرفين في ابا بحثا كما عرفت ومن ذلك كله ظهر بعون الله تعالى وحسن تاييده ان ما اعرض عنه اصحابنا السداد من صاحب شرعية من الاستناد الى هذه القاعدة الضعيفة البنيان الموهونة الاركان حقيق بان يعرض عنه اهل التحقيق ولا يلتفت الى ما صدر من بعض من تراى انهم اهل التدقيق اذ اصحابنا ادق من ذلك واحق بالاطلاع على مثالك وابن المدقق من المحقق والثريا من يد المتناول وهنا كلام آخر وهو ان الاصوليين ذكروا ان الامر بالشيء يوجب بطلان ضده اما للنهي او لعدم الامر واستحالة الامرين بالضدين ولا ريب ان ضدية الاكل للصلوة ليس عقليا وانما هو شرعي وامتناع الامر بالضدين او اجتماعهما عقلي لازم ترتب على موضوع شرعي فلو لم يجز ترتب اللوازم العقلية على الموضوعات الثابتة بالشرع فللقابل ان يقول الالزم من كونه ضدا شرعا عدم اجتماعهما وعدم جواز الامر بهما لانه من لوازم الضدين الواقعيين وهنا ليس كذلك فاذا لم يثبت هذا اللازم لا يلزم بطلانه المستند الى ذلك مع انهم سلموا من هذه الجهة وما فسروا من جهة اخرى ومع ما قررت لزم فساد هذا الكلام من غير ان يحتاج الى ما ذكروه في نحوه من الوجوه ولنا في دفع هذا الكلام وجوه احدها ما ظهر من حلى كلماتنا السابقة ان في مقامنا هذا ليس لازم عقلي حتى يترتب على ما ثبت من الشرع وكلماتنا الاولية انما كان في سبيل التمادي اذ اللازم العقلي على ما تخيله تقدم العيب على البيع وقد قررنا ان التاخر بهذا المعنى لم يثبت بالاصل لا يلزمه تقدم ولا تاخر ولا قران حتى تنازع في ان اللازم العقلي هل يثبت بالاصل او لا فالكلام ساقط من اصله وثانيها ان قياس مسئلة الضد الى محل البحث قياس مع الفارق لان الضد هناك واقعي وبيانه ان... لم يقل احد ان الشارع جعل الصلوة والاكل ضدين بل حق ان طبيعة الصلوة التي

وح...

وضع اللفظ بازائها الماهية كذائية لا تجامع الاكل لكون الصلوة بكذا استلزم للضدية في الواقع وليس الضدية شيئا مجعولا للشارع بل الضد مجعول الشارع لا الضدية وذلك نظير الاضداد الخارجية بعينها مثلا خلق الله سبحانه الماء طبيعة لا تجتمع مع النار في الخارج تلك ان نقول ان الضدية جعلية اذ لو لم يجعل الله الماء كذا لم يكن ضدا وهنا كذلك واي فرق بين ضدية القيام والقعود والصلوة والنوم وما يجعل الشارع لو قال ان الصلوة يجمع النوم لم يجز الى ما قلت في جوابه ان هذا اخراج عن الماهية لا جمع بين الضدين فلو اخرج الله الماء عن المائية ايضا يجتمع مع النار ولا باس وهذا الكلام في النظر الاولى وثالثها ان من يقول ان امتناع الاجتماع او استحالة الامر بالضدين الشرعيين على فرض تسليمه عقلي بل هو ايضا شرعي اذ معنى الضدية شرعا عدم الاجتماع شرعا لا عقلا وعدم الاجتماع العقلي لازم الضدية العقلية فلم يترتب الحكم على لازم عقلي وما نراه في بعض العبارات ان الاستحالة في الاجتماع عقلي وان كان الضد شرعيا ليس معناه وان كان الضدية شرعية بل هو اشارة الى ما ذكرناه في الوجه الثاني من ان الضد الشرعي ما هو شرعية مجعولة على هذا النحو الذي يباين الاكل فالضدية ايضا عقلي اذ ليس معنى الضدية الا استحالة الاجتماع فكيف يكون الضدية شرعية وعدم الاجتماع عقليا والضد عقليا بل الضدية فلا تذهل واما حجية اصالة التاخر في نفسه فواضح بمعنى ابقاء ما كان وجود الشيء في آن سابق له حكم ووجوده في آن لاحق له حكم فالاول عدمه في السابق ولا يترتب عليه الاحكام في ذلك الزمان ومثله ذلك منتشرة في ابواب الفقه لا يحتاج الى تنبيه ويعلم ما قررنا في البحث جريانه في مقامات متعددة فراجع وتبصر

في العدول

والانقلاب بالكشف ونقل الكلام في كون الشرائط المقارنة للعمل مؤثرا في تحقق شيء وتفاته ولزومه وجوازه
ولو حقه واحكامه فقد يكون وجود المقارن معلوما فيتضح الحال من اول الامر وقد يكون غير معلوم فيترتب الى
ان يحصل العلم بوجود الشرط في ذلك الوقت وعدمه ويتوقف عليه الشيء توقف انكشاف بمعنى انه في الواقع اما
ذلك الشرط موجود حال العمل او ليس بموجود فاما وقع او لم يقع ولكن المكلف لا يدري به مثل من طلق زوجته او باع
داره او وصى بشيء من ماله لا يدري بان شيئا من ذلك موجود في حال العقد او لا فيتوقف انكشاف الامر الى
العلم وليس في هذا الفرض توقف واقعي بل في الواقع وقع على ما هو عليه وكذا لو ابرء ذمة شخص ولا يدري بكون
الحق في ذمته او طلق بحضور شخصين لا يدري عدالتهما قاصدا للطلاق بزعم عدم اشتراط العدالة فانهما
في الواقع اما عادلان ام لا ونحو ذلك غيره وليس شيء من ذلك محل البحث وانما البحث في ان الفعل متى
ما وقع على وجه من الوجوه من نوع او صنف في ذاته او في اوصافه فهل هو قابل للانقلاب الى شيء آخر مما يغايره
في ذلك بل الذي وقع على وجه لا يتغير عن وصفه لبداهة فنقول الاقرب ان مقتضى القاعدة عدم جواز انقلاب
ما مضى لان الشيء انما يتحقق بوجود المقتضي وفقد الموانع وهو المعبر عنه بالعلة التامة فاذا وجدت العلة التامة
لمعلول معين يوجد في الخارج مقتضاها ولا يمكن ان يكون لذلك الشيء المعلول شرط متوقع او حادث متاخر
يوجب تغيره عما وقع لان ذلك يوجب تاثير المعدوم في الموجود وتغيير ما وقع وهو مستحيل عقلا وذلك من الواضحات
التي لا تحتاج الى اقامة دليل فاذا وقع عبادة في وجه من وجوهها او معاملة مع كيفية من الكيفيات مؤثرة او غير

مؤثرة

مؤثرة لازمة او جائزة فلا بعد ذلك تبدله من اول الامر لا يقال ان عموم ما دل على ان العمل بالنية
يقضي بان العمل يتبدل بانقلاب النية كيف كان لانا نقول غاية ما دلت عليه هذه الادلة كون العمل تابعا لها
والظاهر منه العمل التام لا الابعاض فليس كل جزء من العمل اذا تبدل فيه النية ينقلب عما هو عليه في ضمن الكل
سلمنا ذلك لكن لا يلزم من ذلك كون النية اللاحقة مغيرة للعمل السابق بل انما تؤثر فيما بعدها من العمل كلا
او بعضا اذ النية اللاحقة قد تعارضها النية السابقة فكما ان العمل تابع اللاحقة فكذلك تابع للسابقة ايضا
فترجيح الثانية تحكم غاية تبعيته كل جزء منه لما صاحبه من النية وهكذا الكلام في ساير الموانع اللاحقة او
الشرائط المتاخرة الموجبة لتغيير العمل الماضي عن مقتضاه فان غاية تاثيرها انما هو من حين وقوعها لا فيما
قبلها من الكيفية لكن قد ورد في الشرع موارد قد خرجت فيها هذه القاعدة بمعنى ان ظاهرها انقلاب ما مضى
بالسابق بجعل الشارع وتاثير الامر المتاخر في المتقدم وفي ذلك مباحث قد دروا او لا تلك الموارد ثم نتكلم فيها
بمقتضى القواعد حتى يحصل قانونا كليا في هذا الباب يهتدى به الى اهل البصيرة واولوا الالباب منها ايام الاستظهار
في الحيض فانهم حكموا بانه لو تجاوز الدم العشرة كشف عن انه استحاضة واذا لم يتجاوز فهو حيض ومن الواضح ان
الدم الموجود ان كان حيضا فلا ينقلب بالتجاوز وان لم يكن منه فبالانقطاع وليس هذا مثل الامثلة التي ذكرناها سابقا
او هذا امر توقف على شيء متاخر ممكن الحصول والعدم بخلاف ما سبق فان ذلك مقارن له وجودا او عدما ولكنه غير معلوم
للمكلف ومنها صوم المستحاضة بالكبرى بناء على احتياجها بالاغسال الليل وقلنا بان الصوم متى تم فلا يبطله الغسل الليل

مع ان مقتضى انها لو اغتسلت في الليلة الآتية صح الصوم وان تركت بطلت ومنها في نية القصر والاتمام في محل
التخيير فانهم يقولون اذا نوى احدهما وعدل في الاثناء وبنى على الاخر بني الامر على الثاني ويعود القصر تماما وبالعكس ومنها
في التخيير بين الزائد والناقص فان من يجوزه يقول اذا اتى بالاقل فهو الامتثال فاذا الحقه الزائد عاد المجموع امتثالا
ومنها في العدول كل من الفرض والنفل والاداء والقضاء الى الاخر ولو مع الرائي والتذكر فان ذلك موجب لانتقال
العبادة الواقعة من نوع الى نوع وانقلابها به ومنها في عدول من ذو حم في صلوة الجمعة عن ادراك ركعة الى الظهر
فانه ينقلب بذلك ومنها في خروج ناوي الاقامة من محلها قبل الصلوة تامة فانه يقلب الاقامة كلا اقامة فلو
فاتت عنه صلوة في اثنائها يقضيه قصرا وان كان لو صلى في وقته كان يصليه تاما ومنها انه يتعلق الزكوة
في الغلات بالانعقاد ولكنه يستقر بصدق الاسم فلو تلف قبله فلا زكوة ومع الانعام بحلول الثاني عشر مع
انه لو انخرم الشرط قبل تمامه لم يجب ومنها لو ارى الضيف زكوة الفطرة فان لحقه اذن المضيف مضى والا فلا
ومنها لو حمل الناقص لصغر او رق او جنون قبل احد الموقفين عاد حجة الاسلام واجزاء ومنها انه لو قصر المال
الموصى بحج او عتق ونحوه عنه عاد كالارث ومنها ان المفرد اذا عدل الى حج التمتع انقلب ومنها انه اذا نوى
اذن الاب في نذر الولد مضى ومنها اذا وقع عقد شرط فيه القبض كالوقف والصرف والسلم فاذا لم يلحقه بطل
والا صح ومنها اذن ولي الامر في فضولية العقود وقهرا كما في المكره ومنها في اخراج ما هو مجهول وتفاضل بطل
والحق بالقرعة فانه يعود متحققا ومطلقا من حين الصيغة ومنها الصدقة بما جهل مالكه كالصائغ لما تلف عنده

مالكه

الصيغة او المديون من الياس من صاحبه بشرط الضمان فانه يتصدق عن المالك وان ظهر واخذ العوض يعود
للمتصدق والا فيمضي ومنها في خيار المشتري الارش في باب الصرف لو كان المبيع معيبا بعد التفرق فانه يقتضي
ببطلان ما قابله من العقد في المعاملة ومنها قبول الوصية فانه موجب لوقوع ما مضى صحيحا بخلاف الرد ومنها
في الرواية في باب الرضاع من لبن ولد الزنا انه اذا حلل مولى الجارية الذي فجر بالمرأة في حل طيب لبنها
ومنها في اجازة الورثة الوصية فيما زاد عن الثلث ومنها انه لو ادى من اعتق نصيبه من العبد قيمة حصة شريكه
كان العبد معتقا من زمن الصيغة ومنها انه يرد دية المرأة الى النصف بعد بلوغها الى ثلث الدية ولو نذر وصح
ومنها ان المرتد اذا لم يتب بانت زوجته من حين ارتداده وان تاب فهو باق ومنها انه بعد اسلام الزوجة
لو اسلم الزوج في العدة فالنكاح باق والا فبانت من حين اسلامها وغير ذلك اذا عرفت هذا فنقول انا
ورود الدليل في مثل هذه الاشياء فالوجوه المحتملة القائلة للانطباق مع القواعد امور احدها القول بالنقل بمعنى الانقلاب
من حينه فاذا الحقه الشيء اللاحق جزءا كان او شرطا او وصفا او مبينا اختياريا للمكلف او اضطراريا كاشفا ان
السابقة يتبدل العمل الواقع تكليفيا او غيره مع ما يقتضيه الامر اللاحق من حين لحوقه بمعنى ان ما مضى باق
على حاله مما كان سابقا ويتغير الامر فيما ياتي فيكون الشيء مركبا من طرفين متغايرين في الحكم وثانيها القول
بالكشف بمعنى انه اذا الحق هذا الشيء اللاحق العمل كشف عن كونه في الواقع مؤثرا لهذا التاثير الجديد من اول الامر
ولكن المكلف ما كان يعرف هذا المعنى الى ان انفتح له الامر بعد اللحوق والعدم وثالثها الواسطة بين الامرين

قابل لان تسمیه نقلا وقابل لان تسمیه کشفا وهو انقلاب الموضوع وتجدد التاثیر حین اللحوق لکنه من اول الامر
وتوضیحه ان الامر اللاحق مؤثر في الآثار والاحکام ولیس مجرد اماره وهو من هذه الجهة کالنقل ولکن لیس تاثیره من زمان
وقوع نفسه بل من زمان وقوع اول العمل مثلا في مثل الوصیة اذا الحقه القبول من الموصی له بعد الموت فمعنی کونه ناقلا
انتقال الملک الی الموصی له من زمان قبوله واما ما بین زمن وقوع الوصیة وزمن القبول فهو باق في مال الموصي او في حکم ماله
والنماء تابعة ومعنی کونه کاشفا ان قبول الموصی له لیس له تاثیر في الانتقال والعدم من زمانه وانما هو امارة یعلم بها
صحة الوصیة وفسادها فاذا الحقها القبول تبین صحتها وانتقال المال الیه من حین موت الموصي والنماء المتخلل بین
زمن الموت وزمن القبول مال الموصی له واما المعنی الثالث فهو کشف في الثمرة ونقل في الاعتبار والدلیل لان مقتضاه
ان قبل وقوع القبول لیس المال مال الموصی له واقعا ولا ظاهرا وانما هو في حکم مال المیت ونماؤه کذلک ولکن اذا
لحق القبول ینتقل لکن لا من حینه بل من حین الموت بمعنی ان الشارع یقول اذا قبلت الوصیة في هذا الزمان
یصیر المال الموصی به ملکا لک من زمان الموت ولا بعد في ذلک لا بحسب الدلیل ولا بحسب الاعتبار کما سنکشف لک
ولما کان هذا التقسیم انما هو لتحصیل الثمرة وهذا القسم ثمرته ثمرة القسم الثاني سماه بعض مشایخنا الکشف بالمعنی الثاني
وجعل الکشف له معنیین ولکن ان تسمیته النقل بالمعنی الثاني وان وافق الکشف بل هو في نادرة ابعاده
بالنقل اولی من الکشف کما فرغ في الثمرة کالکشف ولکن ان التسمیة وجه لاشئ مغایر للوجهین واخرینها
بل هو الموافق للتحقیق ایضا اذ لا یلزمه ان یکون ثمرته ثمرة الکشف مطلقا بل لعل ان یتخرج له ثمرات تغایر الکشف بالمعنی ذلک

فعنده قسما برأسه اوجه والمتبع الآن في تحقیق هذه الوجوه الدلیل ولا ریب ان الدلیل الخاص في الموارد الدال
على هذا التغییر والانقلاب ان کان فیه دلالة على احد هذه الوجوه الثلثة فلا کلام في اتباعه واما في محل الشک فالغالب
بل في الکل على ما حقق فیحتمل القول بالنقل نظرا الی ان ما وقع من العمل ومضی لا دلیل على انقلابه بعینه ان ایام الاستظهار
مثلا له حکم في الشریعة اما طهر او حیض فاذا فعل المکلف العمل على مقتضی ذلک مضی وتجاوز الدم عن العشرة سبحانه
من زمانه لانه المتیقن من الدلیل نعم اذا دل دلیل على ان هذا یبدل من الاول فذاک کلام آخر ومثل ذلک في صوم
المستحاضة فاذا حکم بصحته لا یؤثر ترک غسل اللیلة الآتیة الا فیما بعد او الا فیما قبلها فقد مضی ذلک في مسائل
العدول في قصر واتمام او صلوة او حج او غیر ذلک مما مثلنا فان المتیقن من دلیل العدول کونه من حین تغیر النیة
فما مضی مضی على نقلیة او قضائیة او غیر ذلک وکذا في الافراد والتمتع وما یاتي حتی یتبدل لیکون العبادة ملفقة
من الامرین وکذا في الانتقال حجة لما قص باحد الامور الی حجة الاسلام وکذا في خروج نادي الاقامة فان النظم
یقتضیه من حین الخروج فاما من الصلوة فات على تمامیتها فیقتضی ذلک ومثل ذلک في لحوق اذن
من یعتبر اذنه في الضیف ووطء الجاریة وصوم الولد فیضر لیلات العقد وفهر باتة والوصیة بازاد من الثلث
فان طرو مع کل صحة او فساد فهو باق مع منعه الاول غایته التاثیر بعد ذلک ومثل ذلک في اداء المعتق قیمة
الشقص والقرعة المخرجة للمجهول والاسلام المبقي للزوجیة والتوبة في المرتد کذلک وعدم رضی المالک
بصدقة ما جهل مالکه فان المتیقن في ذلک کله کون التاثیر من حین الوقوع والحصول فما بعد ذلک لا فیما قبله

ونحو ذلک القبض فیما یشترط ذلک في صحته فینبغي الانتقال من حینه ولان هذا الامر اللاحق من اذن او قبول او اداء
او فعل معتبر اما شرط لوقوع هذا الاثر ذلک او جزء السبب فاذا کان کذلک فلا یعقل تقدم تاثیره ولو اثره على نفس لان
تقدم المشروط على الشرط محال وکذا تقدم المعلول على المقتضي العلة اذ لیس معنی المشروط والمعلول الا ما توقف علیها وجودهما
فلو تقدم بشئ منها على وجودهما فلم یتحقق هناک توقف اذ الوجود کشف عن وجوده تمام العلة وهذا ینافي الفرض
من الشرطیة او السببیة ولان الکشف یقتضي حصول شئ قهرا على المکلف مع ان مثل ذلک في الاسباب الاختیاریة غیر
معهود من الشریعة فانا لو قلنا مثلا ان القبول في الوصیة کاشف او الاذن في العقد الفضولي او الاکراه کاشف یکون معناه
دخول الثمن ان کان بایعا ودخول المثمن ان کان مشتریا وکذا الموصی في ملکه من دون اختیاره فان الغرض ان کلا
الان کاشف عن وقوعه في ذلک الوقت فصار الدخول في ملکه في الواقع في ذلک الوقت قهرا علیه ویجري
هذا الکلام في عدول العبادات بنیته او بعروض کحال وفي بعض الایقاعات والصدقات محسوبا على نفس المکلف فانه یلزم
في ذلک کله وقوع شئ منه من دون ان ینویه او یریده بل مع انه نوی خلافه فیلزم ان یکون في الواقع ما هو امر دائر
بنیته او بغیر ذلک من المکلف یقع علیه ویتحقق وان لم یطلع علیه الا بعد الکشف ولان حصول هذه الاشیاء الدائرة
في عبارة او معاملة لیست في الحقیقة الا کالقبول في العقود سیما قبول الوصیة فانه بعین ذلک ومن جملتها فلو قلنا
في ذلک کله بالکشف فلم لا نقول في قبول العقد کذلک بمعنی ان نقول ان الانتقال حصل في الواقع من زمن الایجاب
وکذلک ما هو بمنزلة الانتقال من اباحة او نیابة او تعلق حق او غیر ذلک من مقتضیات العقود ویکون القبول الی الاخر

کاشفا من سبق حصول الاثر المطلوب مع انهم صرحوا على ان الاثر لا یتحقق الا من آن القبول حتی انه لو تعارض بعقد ان
من ولي او وکیل او اصیل او نحو ذلک حکموا بالبطلان مع الاقتران وصحة السابق مع عدمه وجعلوا معنی السبق والاقتران
تساوي الحرف الاخیر من القبولین في الوجود وجعلوا الوجه في ذلک ان العقد هو المؤثر وتمامیته انما هو بالقبول
فمتی ما لم یتحقق الاخر تلک فلیکن في الوصیة کذلک وفي الاجازة کذلک وفي القبض کذلک وفي سایر
الفروض المعتبرة کذلک فان معنی الشرطیة توقف المشروط علیه واي فرق بین السبب والشرط في الوجود وانما الفرق
بینهما في الاستلزام وعدمه لو خلي وطبعه اما في آن وجود شئ لا یکون الا بعد ذلک کله فالشرط والجزء سواء في تخلل
کل منهما الی الاخر فعلی القائل بالکشف ابداء الفرق في ذلک ولانه على القول بالکشف في بعض الصور یلزم المحال شرعا
بل عقلا في وجه وهو ما لو باع او آجر او صالح او فعل غیر ذلک من التصرفات في ملک الغیر ثم ملکه قبل اجازة
المالک ثم اجاز فان القول ببطلان هذا العقد بعد قضاء العمومات بالصحة بعید بین الصواب وصدور الاجازة
من العاقد لیس بانقص من اجازة المالک بل هذا اولی بل یحتمل الصحة هنا من دون الاجازة لاتحاد العاقد مع
المالک ومثله ما لو آجر نفسه عبدا فصار حرا او اجاز وکذا لو اشتری له مصحف او مسلم وهو کافر فصار مسلما او اجاز
وکذا لو تاب المرتد او اسلم الزوج الوثني والکتابي في العدة بعد اسلام الزوجة ووجه لزوم المحال في ذلک کله انه بعد
الاجازة والاسلام والتوبة لو جعلنا ذلک کاشفا من سبق ملک الفضولي حال العقد في العقود المفروضة واجازة العبد
وسبق بقاء الزوجیة واتصالها لما یلزم اجتماع المالکین وما في حکمهما في مملوک واحد او ما في حکمه في آن واحد في الاولین

لان الآن الذي ملك الفضولي المبيع او ملك العبد منفعة نفسه بالعتق انما هو من الآنات الواقعة بين العقد الفضولي
والاجازة والمفروض ان الاجازة كاشفة عن تملك الطرف الآخر في العقد الفضولي من مشترى او مستاجر من حين العقد
فيلزم كون المشترى والفضولي كليهما مالكين للمبيع في الآن المتخلل بين تملك الفضولي واجازته وكون المستاجر والعبد مالكين
للمنفعة في الآن الواقع بين الانعتاق والاجازة وهذا عين المحال ويلزم كون الكافر في حال كفره مالكا للمسلم
والمصحف في الاولين لان المفروض ان اجازته كشف عن سبق ملكه من آن العقد وهو في ذلك الوقت كافر ويلزم
في الاخير كون المسلمة زوجة للكافر في حال كفره مع انه منافي لاشتراط الكفاءة ابتداء واستدامة ومنافي لقاعدة نفي السبيل
المقررة في محلها اذ التوبة والاسلام يكشفان عن بقاء الزوجية في ان الكفر والارتداد ايضا فتبصر ولانه على القول بالكشف
يلزم المخالفة لعموم ما دل على ان لكل امرئ ما نوى ونحو ذلك في جميع من الموارد المذكورة كما في معاملات الصلوة مع خللها
وفي معاملات العدول الحج بنية صرفة او مع اعتبار عروض شيء آخر وفي عتق السراية وصوم المستحاضة فان مقتضى ادلة النية
وقوع ما نوى اولا من اول الامر حصول ما قصد من نوع او وصف او مقدار فان جعلنا عروض العارض كاشفا عن وقوع غير ما نوى من اول
الامر لزم حصول خلاف ما نوى في الواقع وهو المخالفة التي ذكرناه اولا انه على القول بالكشف يلزم تعليق المنجز على الممكن المتمثل
وهو باطل بيان ذلك ان العقد والايقاع والعبادة متى وقعت على وجه فعلى الكشف يلزم وقوعه في الواقع على نحو واحد ثابت
غير قابل للتغيير والتبديل من صحة او فساد او عموم او خصوص او زيادة او نقص وغيرها وما ياتي بعد ذلك امارة كاشفة عما
ثبت في اللوح المحفوظ مثلا مثل اخبار مخبر عن وقوع حادثة ونحوه وهذا لا يجتمع مع قولهم ان لحوق الاجازة مثلا

كشف عن صحته وان لم يلحق كشف عن بطلانه لان كل شيء لم يوجد في الخارج فهو قابل الوجود والعدم ويمحو الله ما يشاء
ويثبت وليس شيء مما لم يقع لازم الوقوع على الله تعالى او على غيره من الفاعل المختار مع اختياره فيجوز له ان يوقعه ويجوز
ان لا يوقعه فهو في هذه الحال متساوي الاحتمالين فاذا كان العقد مثلا يتوقف صحته وفساده على هذا ينبغي ان يكون العقد ايضا
متزلزلا في الواقع محتملا للصحة والفساد والمضي والعدم ونحو ذلك غيره من الامثلة التي ذكرناها اذ الموقوف على الممكن ممكن
فكيف يعقل ان يقع ان العقد من حين وقوعه مضى على حالة واحدة معينة لا نعرفه الا بحال الاجازة مع ان الاجازة قابلة
للامرين غير لازمة في احد طرفيها حتى في علم الله تعالى لانقلاب الممكن واجبا والا لزم الجبر الذي ذكره الاشاعرة ولا يمكن قياس ذلك
على سائر الكواشف فان الواقع فيها لا يدور مدار كاشفه فان الاخبار عن موت زيد كاشف عنه وهو امر ثابت في الواقع سواء اخبر
المخبر ام لا بل انما الحالة بين ان يوجد الكاشف وبين ان يجيء الكاشف على طبقه او خلافه وكذا لو لم يكن حينا فتسمية ذلك كاشفا
هو مغالطة صرفة ولا يجتمع القول بتوقف وقوع الصحة والبطلان في اول الامر على لحوق الاذن القابل للاحتمالين وعدمه مع القول
بوقوع احدهما في العقد من اول الامر وان هذا الآتي متمحض صرف وكيل القول بالكشف في ذلك المعنى الذي قررناه لولا ان ظاهر من
الامر الكاشف في كل المفروض انما هو تغيره من اول الامر فيدل على كون ذلك في الواقع كذلك بيانه ان ما دل على توقف صوم المستحاضة
على الغسل وصحته ايام الدم ستظهر بالتجاوز مثلا انه لو وقع كذلك فهو في الواقع كذلك وكذا في مسائل العدول في صلوة او حج معناه
كون هذه الصلوة مثلا ظهرا او جمعة والحج تمتعا او افرادا ليس معناه ان يكون بعد ذلك تمتعا وقبله افرادا او شيئا في طرفي الحال
مع انه انقضيين وكذلك في الصلوة اذ من المعلوم ان الملفق من القسمين غير مشروع ولذلك لا ينوى في العدول وكون ما بعد

بل يدري كون الكل من جنس ما عدل اليه وكذلك في اذن من يعتبر اذنه واجازة من يعتبر اجازته فان معنى الاذن ايضا
ما وقع من طريق وقوعه ولا ريب لعموم اوامر الفطرة باذن المضيف او العقد باذن المجير ثم تحقق حصول الثواب والملك من آن
الفعل والمجيز لا يزيد شيئا على ذلك غير الرخصة فالارادة وقوعه ونحو ذلك في آية السراية والقرعة فان عرضه ملكية من عتق
جديدا بل ابداء المعتق والطلقة وبيان مورد مضى ذلك الآن وكذا في قبول الوصية فان معنا قبول الا ابقاء الموجب والذي ذكره ذلك
كون هذا الشيء مثلا ملكا للموصى له بعد موت لا بعد سنة من موت ونحوه ما دل على بطلان الاتمام بالخروج قبل صلوة تامة اذ ليس
معناه الكشف فلا وجه للبطلان بل يكون صورة الايان بالصلوة وعلامة فساديته في ذلك قس على ذلك غيره كالضمن واخذ
المالك عوض الصدقة فانه رد لثوابه من اصله ولان غالب هذه الابواب من باب الامر بالشيء الغير القابل للتعليق والانتزاع ترتب
الاثر عليها من حينها لانه اما عقد او ايقاع ومنه النية واما خطاب ابتر متعلق بالمكلف فالشيء الذي يوجده في الخارج
امتثال لذلك الخطاب من اول الامر ولا وجه لتأخره الى مضي زمان وكذلك الغرض من الصيغة احداث الاثر من حين
صدورها لا بعد مضي زمان فلو كان الاثر لا يترتب عليه الا بعد لحوق ذلك الامر لكان هذا تعليقا في الانشاء وترديدا في النية
والتعليق من جملة المبطلات كما تقرر في مقامه واللازم على القول بالنقل التعليق في ذلك كله لان قوله مثلا ان لم تكن
اشتغالا من حينه يكون معناه احداث النقل في آن الاجازة او في آن القبض او نحو ذلك وهو شيء قابل للوقوع والعدم
فيكون معنى ذلك ان وقع ذلك يتحقق النقل والا فلا فان قلت هذا التعليق من قصد العاقد وانما هو من حكم الشارع
فان العاقد وان قصد النقل وقصده من حينه وكذلك مباشرة الايقاع لكن الشارع حكم متى اوقعه على شرط ما حكم بكون التاثير

منوطا به من الشارع تعليقا قلت متى ما لم يكن الاشتغال من حينه سواء كان من القصد او الشارع يكون ظاهره منافيا للظاهر
معنى الانشاء فبطلان ما قلنا بالوقوع من حينه وجعلنا ما اعتبر شرطا كاشفا ولان الادلة الدالة على هذه الابواب كعموم اوفوا
بالعقود وعتق رقبة والطلاق والصدقات والصوم والزكوة كلها قاضية بكون المطلوب بالاوامر حاصلا باول الاتيان
وكذلك نفس العقد والايقاع سببا تاما في حصول هذا الاثر من ملك او استحقاق او فك او ثواب ويكون ترتب
ذلك كله عليه بمجرده من ذلك الآن فتاخره الى شيء فلو لم يجعله كاشفا لكان لمرخر الامر ان معا وهو خلاف ظاهر الادلة
وحيث لم يقم دليل قوي على اعتبار الامر اللاحق بهذه المثابة فلا وجه لاركانها بها ويكفي اعتباره كاشفا في الادلة بما دل
على كونه موخرا ومغيرا من النص والفتوى اذ لم يدل على اعتبار زايد من ذلك وستعرف لهذا الكلام من تدقيق تحقيق ولانه
لو قلنا بالنقل دون الكشف لزم تاثير الشيء الموجود في المعدوم لان العقد او الايقاع او العمل الذي مضى قد انعدم في زمان
لحوق هذا الامر المتاخر المتنازع فيه من اجازة ونحوه واذا كان كذلك فيكون هذا الموجود اللاحق في ذلك الزمان
المعدوم تاثيرا وحيث نفاذ سببيته وحصول مقتضاه وهذا محال لان الشيء المعدوم غير موثر في الموجود وانما هو موثر في مقتضاه وجود
ومقتضاه عند تمام السبب ولحوق اللاحق موجود لانا نقول المفروض كون هذا مما يتوقف عليه تاثير ذلك الموثر فيمتنع
ذلك الموثر عند حصول شرط تاثيره فاذا انعدم بلا تاثير اثر فلا ينفع بعد ذلك الوجود الموقوف عليه في احداث تاثيره في ذلك الشيء
المعدوم ولان الادلة الخاصة المتفرقة في خصوصيات هذه الابواب قضت بالكشف منها حديث عروة البارقي في شراء
الشاة فان قوله بارك الله لك في صفقة يمينك ظاهر في امضاء النبي معاملة عروة من ذلك الوقت الذي

عامل حيث عبّر بصفقة البيعين ولا ريب في حصول البيع و... منها ما نقله بعض مشايخنا من خبر الوليدة حيث

لم يرجع السيد عليه بعد الاذن والاجازة بشيء من اجرة خدمته وغيرها وهو دال على ان الاجازة كاشفة من حين

العقد ولو لزم ان يكون المالك المملوك اجرة المدة ... الزمن المتخلل بين العقد والاجازة ومنها صحيحة ابي عبيدة

الحذاء في باب النكاح قال سالته اى الباقر عن غلام وجارية زوّجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز وايهما

ادرك كان له الخيار وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكون قد ادركا ورضيا قلت فان ادرك

احدهما قبل الاخر قال يجوز ذلك ان هو رضي قلت فان كان الرجل الذي ادرك قبل الجارية ورضي بالنكاح ثم مات

قبل ان تدرك الجارية اترثه قال نعم يعزل ميراثها منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالتزويج

ثم يدفع اليها الميراث الحديث والمراد بالوليين هما العرفيان لا الشرعيان بقرينة ذكر التراضي بعد ذلك

ما في ذيلها من السؤال عن تزويج الاب قال يمضي ذلك والاول من كونه اعم فيشمل ما كان فضوليا والمفروض ان

حكمت بان بعد اجازة احدهما وموته لو بلغ الاخر واجاز صح وورث ولا يتحقق هذا الا على القول بالكشف لان على القول

بالنقل يلزم تحقق التزويج في وقت الاجازة مع ان احد الطرفين فيه ميت وذلك غير معقول ومنها ما قرر في الوصية

من ان القبول لو لم يكن كاشفا لزم بقاء المال بعد موت الموصي بلا مالك لان الميت بموته خرج عن اهلية المالكية

لان الميت لا يملك والوارث يتوقف ملكه على عدم الوصية لقوله تعالى من بعد وصية توصون بها او دين والموصى

له ايضا غير مالك على القول بالنقل حتى يقبل ولا مالك غير الثلثة ولا ريب ان هذا غير معقول فلا بد من القول بالكشف

كاشف عن ملكه من حين موت الموصي وملازمه كاشف عن سبق تملك الوارث واذا ثبت هذا في هذه المقامات

فيلحق بها غيرها لتماثلها دعوى وردها ولا ريب ان هذه الوجوه من الطرفين مدخولة اما الاول من الادلة فلان مقتضى الاول

وان كان ان ذلك الذي ذكرته لكن بعد دلالة العمومات والادلة الخاصة على خلافه فلا بد من العدول عنه سيما مع ان الامر

ان يكون اجماعا لقول بالكشف ولم ينقل القول الاخر ولا يتفت اليه واما الثاني منه فلانا لا نم ان الاجزاء لاحق من

السبب بل السبب ما مضى وتحقق في الخارج واما الشرطية فنقول الدليل على الشرطية اما النص والاجماع اما الاول فلانا

فلم نجد فيهما مع تشتتها وتفرقها في الابواب ما يدل على شرطية بهذا المعنى بل اكثرها دلت على شرطية بمعنى الكشف كما

ذكرنا كما نبهنا منها ومليك يرجعه المراد التي لا نطيل الكلام بذكرها واما الفتوى فلا ريب ان المتيقن من الشرطية

في كلامهم انما هو كونه كاشفا واما التوقف بهذا المعنى فلا يقبل الشرط على ما قرره في الاول اما يترتب على وجوده الشيء ولا يتحقق

بدونه ودفي هذه المواد اطلقوا الشرط على هذه الامور اللاحقة فينبغي ان يكون مرادهم ما اطلقوا عليه قلنا اولا ان الاصحاب

تعبيرهم بالشرطية في الاذن والاجازة والنية وقبول الوصية والقبض ونحو ذلك تقصرا في ذلك كله على الكشف فلا بد من النظر

من طاوي كلامهم في ذلك الكل وارجاع لفظ الشرط على هذا المعنى اسهل من ارجاع هذه تعبيراتهم الى خلافه بل هذا غير

اصلا وثانيا نقول لا يلزم من كونه شرطا عدم جواز تقدم المشروط عليه لجواز كون شرطيته على هذا النحو بمعنى انه لو لم يكن القبض

بعد العقد فالعقد باطل ولو كان القبض هناك فالعقد صحيح من اول الامر ولا توقف ولا مانع منه بعد مساعدة الادلة والفتوى قال

المحقق الثاني في قبول الوصية ان مدخلية القبول في حصول الملك منفية بالاصل وعتباره فيه يكفي كونه كاشفا عن الملك

في الحال متعلقا بشرط مستقبل بل ليس في الحال عندنا امر شرط انتهى وحاصل الجواب بعد قضاء الادلة بتمامية السبب

اشتراط ذلك الامر المبحوث عنه بازيد من كونه كاشفا عن ذلك واما كونه ناقلا حتى يتوقف الملك على الاثر عليه فلا دليل عليه

فنقول الان ورد نص على المكلف فهو اذا دل عليه الدليل الا مانع منه كما في الارث ونحوه وثالثا تمنع كون الكشف مستلزما للقهر بل

نقول دخول ذلك في ملكه لو كون على الصادر منه نوعا خاصا في علم الله تعالى انما هو باعتبار ما يلحقه من لحوق رضاه فيقع

وقع هذا الامر عليه برضاه وان لحق ولا مانع من ان يقول اذا رضيت اليوم يكون ذلك ملكك من امس فلو قاله برضاه

وثالث ان المجيز برضي اليوم يكون ذلك الداخل في ملكه من زمان السبب علة ولا يمتنع منه وعدم قبول ذلك من الدخول

ممنوع وكذلك في نية المولى فانه برضاه يقلب ما علق الى حال خروجه ليكاشف عن سبق كونه كذلك واما الرابع

نقول ان القبول داخل في ماهية العقد المجعول سببا ومقتضاه عدم تحقق المعلول بدونه على مقتضى القاعدة بخلاف الاذن

والاجازة والقبض والعدد وتمام الاجل ونحو ذلك فليس جزءا من السبب اذ مقتضى الادلة عدم مدخلية ذلك في المقتضي

وبقي ما دل على اشتراط من نص او فتوى وقد مران دلالته على ازيد مما ذكرناه ممنوعة وهذا هو الفارق بينها وبين قبول

العقود وكفى به فارقا واما قبول الوصية فالفرق فيه صحة الوصية في جملة من الموارد من دون قبول الكاشف كونه يقابلها

لا يوجد في غير ... القبول ولو ثبت اعتباره فيكون كالقبض في غيره مضافا الى ما ذكرناه ان كونه ناقلا يقتضي بقاء الملك

بلا مالك فاي فرق ازيد من ذلك واما الخامس فنقول ان من قال بالكشف لا يصح مثل هذا البيع لاستلزامه لاجتماع المالكين فيه

او يخصص الكشف بغير مثل هذه الصورة اذ القول في مثل هذه الصورة بان تملك البائع فضولة لهذا البيع مع بقاء العقد الفضولي

على ما له غير ممكن لان المالك ان كان نقل ذلك اليه بالاطلاع على العقد الفضولي كان هذا فسخا له وان لم يكن مطلعا

فنقول ان قبول العاقد وتملكه كاشف عن عدم رضاه بذلك العقد الذي عقده اذ لو كان راضيا لكان هذا ملك المشتري

فكيف يملكه لا تاثير له والمفروض ان بعد تملكه اجازة فيكون تملكه هذا في الحقيقة مقدمة للاجازة لانا نقول ان ذلك

اذ لا مانع من ان نقول يحصل التملك وعدم الرضا في آن واحد وهو آن تمامية السبب الناقل فهو في ذلك الوقت

متملك وتملكه هذا هنا بالنظر الى عقد الفضولي نافذ الم يعقل ان يتملكه هذا في هذا الان فالاتيان ينقض الشيء

الرضا بذلك فهو اولا ينفع بعد ذلك اجازة فنا ... الا ان نقول ان دليل الاجازة انما هو في المالك عند

العقد وقد فات ذلك والعقد بلا اجازة لا يصح فيلزم بطلان هذا العقد بفوات شرطه ان نقول بعد فرض امكانه وصحته

ليس هذا بازيد من حصول الملك والعتق بعقد واحد كما في اعتق عبدك عني مع انهما متناقضان والتقدم الاعتباري

لا يرفع التناقض والتقدم الزماني غير معلوم بل معلوم العدم اذ ليس هنا الا صيغة العتق وهو الملك والمخرج

سبق الملك اولى من سبق المخرج ولا اقل من اتحادهما زمانا فنقول هنا ايضا ان اجازة المالك العاقد في الفرض

معناه سبق ملك المشتري من زمان العقد الفضولي الى زمان الاجازة على قاعدة الكشف غايته تملك العاقد الفضولي

في ذلك البين بجزء من الزمان مصحح للاجازة او ليس هناك جزء من الزمان وانما يعتبر تقدم ملك الفضولي على المشتري

في ان التملك بالذات كتقدم العلة على معلوله تقدما ذاتيا وان اتحدا في الزمان ولا مانع من ذلك اصلا وما ارتكبوه في غير

باب الاعظم من ذلك فلا يجيء هذا شيء مخالف للاصل الا ارتكب الادلة بل وقد دل ذلك في اعتق عبدك عني وان

لانا نقول هنا ايضاً متى ما تعارض ادلة صحة هذه المعاطاة مع ادلة امتناع اجتماع المالكين والمقرون فضلاء الادلة لكشف بها

بذلك مثل هنالك بعينه مضافاً الى انا نقول ان لزوم المحال هنا على الكشف معارض بلزوم المحال في قبول الوصية على النقل

فاهو جوابكم هناك فهذا جوابنا هذا ما ذكرناه اولاً واما في ثالث الكافر المسلم او المصحف فنقول ان هذا العقد باطل لان العقد

عليهما من قبل الكافر ايضاً باطل من اصله فلا يرد علينا بنقض وثانياً نقول المتبادر من نفي السبيل هو كون الكافر مسلطاً ذلك

وما لم يصدر منه اجازة لا يعد تسلطاً عرفاً وكون الاجازة كاشفة لا يصحح الصدق العرفي ولا ريب ان قبل الاجازة لا سبيل في العرف وهو

المتبع فان قلنا بصحة ذلك ايضاً وبالكشف لا يرد علينا محذور واما في الاسلام والارتداد فيجب ان رجوع المرتد كاشف عن

بقاء الزوجية كشف عن بقاء الاسلام ايضاً في وجه وثانياً نقول لو لم يكن الاسلام باقياً لانسلم شمول ادلة منع الكافر لكافر ثبت

لمثل هذا الفرض ومثل ذلك نقول في اسلام الكافر بعد زوجته مع انا نقول لو كان الاسلام او التوبة ناقلين تعدها فقهاؤنا

من الاسباب بانه خلاف ظاهرهم جميعاً واما في السادس فنقول لا يلزم من ذلك مخالفة لادلة النية بل هو عين الموافقة لان

النية حقيقة هو ما استقر عليه اعتقاد العامل لا ما خطر بباله خطور فمع العدول لم يكن ذلك نية حقيقة بل النية انما هو في الثاني

وقد وقع في الواقع العمل على مقتضاها فلا تبديل واما السابع فلان هذا ليس تعليقاً للمنجز على المعلق وتحقيقه ان الممكن وان كان

لا يخرج شيء عن امكانه لكن الامكان ايضاً لا ينافي وقوعه على احد الاحتمالين مثلاً اذا رأينا شيئاً وقع في الخارج فهو قبل

وقوعه كان ممكناً بالذات وبعد وقوعه ايضاً ممكن بالذات ووقوعه على طريق امكانه ولم يخرج عن الامكان الى الوجوب الذاتي او

الوجوب بالعرض فهذا لا دخل له في ذلك لان قبل الوقوع ايضاً واجب العدم بالعرض لعدم تحقق العلة التامة فصار الحاصل ان

الشيء الممكن

الشيء الممكن احد احتماليه موجود ومتحقق لا محالة في كل زمان مع انه باق على امكانه الذاتي متبدل بين حالتي الوجوب

والامتناع العرضيين والذي يحتاج اليه التنجيز في الخارج كون الشيء موجوداً في الخارج ولو بقي على امكانه لا كون الشيء واجب

الوجود فنقول اذا عقد الفضولي لعقد مثلاً فلا يخلو في الواقع بعد ذلك من وقوع الاجازة او عدمها وكونه في نظرنا

وفي الواقع ذا احتمالين بالذات لا ينافي وقوع احد طرفيه في الواقع لما قررنا ان كل ممكن بالذات دائر في كل آن

بين وجوب وامتناع فاذا كان في علم الله ان الاجازة تقع بعد ذلك يكفي هذا في كون الصحة منجزة او التنجيز معناه

الوقوع لا الرتبة بحيث يستحيل خلافه وهذا خطاء فاحش فان علم الله بما كل شيء عليه منجز وحكمه بها باق في حكم غير قابل

للتغيير مع انه لم يخرج شيء مما يأتي من امكانه الى رتبة الوجوب الذي يستحيل عليه العدم وهذا مع الاجمال كما

قرر في جواب الاشاعرة ان تنجز العلم يقتضي كون المعلوم وقوعاً في الخارج ووقوعه في الخارج قابل لوقوعه على مقتضى

امكانه الذي لا يخرج من احد الامرين او على كونه قهرياً جبرياً لابد من صدوره ولا اختيار فيه فاذا كان هذا يكفي في ذلك

الاحتمال الاول فنقول كون وقوعه في علم الله كافياً في تنجيز هذا العقد وان كان بالذات محتملاً وتمام الكلام موكول الى محله

واما الاول من الثاني فلان كون الاجازة ونحوها من الامور الانشائية مسلم لكنه وقع البحث في انشائه من هذا الوقت او من

اول الامر وهذا عين البحث ثم ان كونه من ذلك الوقت ايضاً لا يدل على كونه في الواقع كذلك كقبل الاذن والاجازة

والقبض والقرعة ونحو ذلك غاية ان ارادته وقوع هذا الامر من اول السبب لان اذا المجيز يقول اجزت الان لكن هذا الامر

وظاهره وقوعه بعده وكذلك الكلام في نظائره ولا نقول اجزت انه كان في الواقع وانا كنت لم اطلع عليه وان هذا

الامر مجاز فتمسك بظاهر لفظ الاجازة ونحوه غير واضح الا نفوذ واما الثاني منه فبان كون الاسباب آلات غير قابل

لتخلف الاثر عن حين ذلك الشيء بل هذا الا على الاثر من حيثية ليس كل ما قصد وقع ولا كان ارتباط التأثير على شيء آخر فان

الكاشف في ذلك بعث مثلاً انه قطعاً ليس مثابت بعد ترتيب بل الان مع ان تأثيره موقوف على ان اليجول فاذا

دل الدليل على شرطية القبض ونحوه صار كذلك فان قلت لم يدل ما دليل عليه قلنا عاد الكلام الى دلالة الدليل لا الى الاثر

واما الثالث فلانا لا نمنع من كون ذلك اسباباً تامة مع تحقق الآثار وتخلف اثر المقتضي لوجود مانع غير مستغرب فلكون البيع

يجب الوفاء بالعقد فيفيد الملك بشرط رضا المالك ولا ريب ان الذي يفهم من ذلك ان الوفاء بالعقد بشرط لا قبله وهو دليل تأثير العقد

في الملك وهو دعوى ان معنى العقد الملك من حينه فالوفاء به ابداء الملك من حين العقد لا من حين الاذن هذا وثم

اولاً بان هذا مع قواعد باب العلل فان تخلف شرط مانع ولا ريب ان وجود النار مع الحطب مثلاً مقتض للاحراق لكن شرطه عدم حيلولة

الرطوبة الزائدة فاذا مضى زمان وجف الرطوبة احرقت النار ح لا قبله مع انا نقول ان المحرق ليس هو النار بل مع

عدم الرطوبة وهنا كذلك متى ما اثر العقد من حين الاجازة صار الوفاء بحسن العقد لا بشيء آخر لكن بعد ارتفاع المانع وكذا

تقول في كل امر من الوارد واما الرابع فلانا نمنع كون تأثير هذا الامر المتأخر في السبب المتقدم فان زوال المانع لا يؤثر

في المقتضي شيئاً وانما يؤثر في المعلول لانه جزء العلة التامة واما الخامس فبان حديث عروة البارقي لم يدل على الكشف

الحقيقي في الواقع وان قول النبي كاشف عنه كما لا يخفى على المنصف نعم دل على مضي البيع من اول الامر باجازته الان كما

قررناه في الاجازة وهو لا يفيد الكشف بهذا المعنى وخبر الوليدة قضية في واقعة فلعله يفهم من ذلك او لم يكن هناك شيء

قابل الاجرة

قابل الاجرة مع ان هذا اعم من الكشف بهذا المعنى فلعله امضاء لما مضى من حين الرضا لا انه كان في الواقع

كاشف والرواية تزويج الصبيين فهو ايضاً قابل للاحتمالين في معنى الكشف مضافاً الى انه يمكن ان يأتي على القول بالنقل

ايضاً لا نمنع من صحته اذ موت احد المتعاقدين قبل تماميته بشرط الاجازة في كونه قادحاً والمسلم من ذلك انما هو في الاجزاء

لا في الشرائط فاجازته يمضي العقد ويكون زوجته عند الاجازة وتورث من ميت فيتنقل ميراثه اليه ولا مانع من ذلك

مطلقاً واما الوصية فيمتنع بقاء الملك على الميت فجاز ان يبقى على ملكه كما جاز ان يتجدد له الملك لو مات

وجب الدية فانها تدخل في ملكه ويؤدي منها ديونه ووصاياه وكما لو نصب شبكة حياً فوقع صيد بعد موته وكما لو كان مع

الميت دين وانما يجب صرفه في الدين فالدين من التركة باق على ملكه وكذا ما يحتاج اليه من مؤنة تجهيزه ودفنه

ولا مانع ايضاً من انتقالها الى الورثة قبل القبول بدعوى ان الوصية قبله غير متحققة لعدم تماميتها الا بالايجاب

والقبول والآية في تركة ان اتى بعد وصية معتبرة لانه ظاهر الادلة وعدم زوالها عن ملكهم الا بالقبول المحقق للوصية

ح فينتقل وان كان يمكن المناقشة في الاول بان الملك للميت غير معقول ولابد من انتقاله عنه بموته بظاهر الادلة

وتعلق الدين والوصايا بالدية غير مستلزم لكونها مملوكة للميت بل نقول انها مملوكة للورثة كسائر اموال الميت المرتهن

لكن لما كان السبب في ذلك الميت ينبغي ان يخرج ما تعلق عليه من حقوق ونحوه وليس ذلك الا التعلق حق

على الراهن ونحو ذلك فان الملك تمامه ملك الوارث وان تعلق به حقوق اشخاص اخر من السبب الميراث

ومثل ذلك في مؤنة التجهيز ولذا لو فقد الميت وتلف لعارض او بذل كفنه باذل بقي الاول للوارث وليس هذا عودا

اى الملك اذ لا سبب وانما هو سبق مع تعلق حق فاذا سقط بقى الملك والقول ان التقييد بملكه الوارث ابتداء لقيامه مقام المورث وكونه بمنزلته انه نصيبها ويمكن دفعها بان هذه كلها تحملات والذى يريده انما هو حسب الظواهر وظاهر هذه الامور عدم خروج هذه الاشياء من الملك بالميت ولهذا في الثانى انقسم بان ذلك مستلزم لتسبق الرقبة المال من الورثة وهو خلاف الواقع اذ الرقبة معنا الانتقال اليه من المرجوع ويمكن الدفع بان ذلك لا مانع منه اذ الوارث مالك غير مستقر اى بعدم القبول فاذا حصل القبول انتقل ضمنا الى ان الثبوت فى هذه المقامات بادلة خاصة لا يلزم فى غيرها مع كون الكشف مخالفا للاصل بحسب ما قررناه وحينئذ يبين وجه ثالث وهو القول بتحقق ما وقع فى نفس الامر لولا مراعى غير مستقر فى جميع هذه الموارد ويستقر بلحوق هذا الامر المتأخر وليس هذا محض القول بالنقل اذ معناه الحدوث فى الآن اللاحق بسبب اللحق ولا القول بالكشف اذ مقتضاه عدم مدخلية اللاحق فى ذلك بل هو امارة لحصول العلم به وهذا الوجه يقتضى كون ذلك الامر الكاشف لا حقا مؤثرا لكن لا فى الاحداث بل فى استقراره بمعنى انه لولم يلحق يزال ذلك الذى وقع فى الواقع متزلزلا ويرد على هذا الوجه ما يرد على القول بالكشف من النقوض والايرادات غالبا وتزيد عليه بعدم انطباقه على بعض الموارد كما لا يخفى على من تنبه لما ذكرناه سابقا وتذكره لاحقا ولا يحتاج التنبيه الى الاطالة وانما الغرض من ذلك ايراد الوجوه حتى يتيسر لك الى ما ينبغى فيه فعليك تطبيق هذا الوجه على الموارد السابقة ولاحظ مع ما يرد عليك من الاشكالات واذا عرفت ضعف وتشتت هذه الكلمات مع ما فى كل من هذه الوجوه من الايرادات التى لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه فنقول الذى يقتضيه النظر الثاقب اختيار الكشف بالمعنى الثانى كما عرفت لان ذلك هو الذى ينطبق عليه هذه الوجوه المذكورة فى الكشف والنقل معا والايراد

عليه شئ من ذلك الايرادات عليه والان توضيح هذا المدعى فنقول انه قد عرفنا سابقا ان معنى الكشف الثانى عدم تحقق الامر المطلق اليه من لزوم او ملك او عتق او نحو ذلك الا من آن لحوق ذلك الامر اللاحق لا قبله فان قبل تحققه ليس فى الواقع شئ موجود من ذلك وانما يحصل بلحوق هذا الامر لكن الاثر ليس من حين لحوق اللاحق وانما هو من اول تحقق الموضوع مثلا نقول غسل المستحاضة فى الليل مؤثر فى صحة الصوم السابق وعدمه مؤثر فى بطلانه بمعنى ان الواقع قبل الغسل وعدمه ليس صحة ولا بطلانا لكن اذا اغتسلت اثرت فى صحتها من حين وقوع الصوم وكذلك قبل تجاوز الدم لم يكن فى الواقع فى ايام الاستظهار لا حيضية ولا طهرية بل اذا تجاوز صيرها طهرا من الاول واذا انقطع صيرها حيضا كذلك وفى عدول العبادات فى صلاة او حج كالوكيف او انقلاب الحج الى الافرادى بطريان كمال من عقل او تحرير او بلوغ لم يكن قبل وقوع العدول والكمال فى الواقع شئ من لزومه المعدول اليه وعدمه بل كان ذلك بحسب ما وقع من النية فان لحق الامر اللاحق اثر فى الانقلاب من اول الامر لا من حينه ولانه كان فى الواقع متقلبا وهذا كشف عنه وفى خروج المسافر الذى للاقامة قبل الصلوة تامة يقول كان صلاة الفائتة على مقتضى الاقامة لكن هذا الخروج اثر فى ذلك وجعلها قصرا من اول ايراد زمان فواتها وكذلك فى فضوليات العقود فان الواقع لم يكن ملكا قبل تحقق الاجازة ولحوقها اثرت فى الملك من زمان العقد بمعنى ان الشارع قال اذا وقع عقد يوم الخميس واجازته يوم الجمعة هذا المجموع المركب له تاثير لكن لا يتحقق فى الواقع الا فى الجزء الاخير وهو يوم الجمعة قضاء لحق المدخلية لكن يوم الجمعة يتحقق التاثير فى كون

المشترى مالكا يوم الخميس وتجرى عليه هذه الاحكام وكذلك فى اذن من يعتبر اذنه فى نذر او عبارة او صدقة كمنع جناب المال بعد العقد بمجهول المالك كما مثلناه فانه حين اخذه عوض له من العقد يؤثر فى كون ذلك العقد له لا للمالك من زمان وقوع العقد لا انه يكشف عن وقوعه سابقا او لا يرده اليه الآن حتى يكون ما يترتب على العقد الى الآن للمالك وبعد ذلك للمتصدق وكذلك فى القبض المعتبر فى العقود فان لحوق القبض يؤثر فى تملك المشترى من حين العقد كما قررناه فى الاجازة وتمام الحول فى الزكوة يؤثر فى الوجوب من الحادى عشر وعدم تماميته يؤثر فى السقوط من اول الامر والقدر فى المجهول يؤثر بعد وقوعها فى العتق والطلاق من حين الصيغة والحاصل يرجع هذا الوجه الى ترتيب آثار الكشف من دون ان يكون ذلك فى الواقع قبل وقوع هذا الامر اللاحق ولا ينبغى لا لم الفطن الزكى مما طلنا الكلام فى تطبيق الامثلة فان عموم النفع شئ مطلوب وتنقيح العبارة مقدور لكل احد سيما مع كون المؤثرة من الزالق وهذا الذى يذكره وجها جديدا قل من تنبه لذلك بل لم يسبقنى الى تنقيحه سابق فيما اجده ولعلهم لم يتعرضوا لمثل ذلك وبيان انطباق الادلة على هذا الوجه الوجيه ان نقول اما ما ذكره اهل النقل من التمسك بالاصل الى ان يتحقق فقد عرفت انا نقول بذلك وانه لم يحدث شئ فى الواقع قبل ورود هذا المؤثر واما ما ذكروه من الجزئية والشرطية المانعة تقدم المعلول على العلة والمشروط على الشرط فنقول نحن نلتزم بذلك ولا نقول بوقوع تاثير الا بعد حصول تمام السبب والشرط واما ان الاثر مثلا ملكية اربعة ايام او خمسة ايام او انتقال ذلك من يوم الجمعة او من يوم الخميس فلا يستلزم تقدم الاثر والمانع من ان يقول الشارع هذا الامر فى هذا اليوم سبب لحصول ملكية هذا الارض لك من زمن آدم الى يومك هذا بمعنى ترتب آثار ما كان لك من زمن آدم نعم قول الشارع

السبب يتقدم على مسببه فى الوجود والشرط يتقدم على مشروطه كما يلزم هذا مع ظاهر كلام اهل الكشف شئ بعيد ولذا اولنا الشرط فى مقام الجواب ولم نلتزم بانه لا مانع منه بعد جعل الشرع اذ جعله هذا الكشف عن انه ليس شرطا لانه جعله هكذا فيتبصر وليس ما نقوله مبتنيا على شئ من ذلك وانما هو اخذ بظاهر الشرطية مع ما قررناه فى الاصل نعم نحن نمنع عن كون المشروط يجعل زمانه قبل زمان وقوع شرطه وبعد ذلك ولا يلزم من ذلك تقدم التاثير على المؤثر فتامل جدا واما ما ذكروه من لزوم دخل الشئ على المكلف قهرا من دون ان يريده وينويه بل ينوى خلافه كما فصلناه فى جميع موارده فات بعيد ذلك تقدم جوابه بان قبل ارادة المكلف واختياره لم يقع عليه شئ وانما يقع ذلك بعد اختياره فان الشارع جعل اذا عقدت الا ان يكون ملكا لك فانت مختار فان اجزت الآن يكون ملكا لك من امس وهذا اثر ما جعلته لهذه الاجازة ان شئت فاجز حتى يقع الاثر وان شئت فلا تجز واما ما ذكروه فى عدم تفرقته بينه وبين قبول العقد منقول لا فرق فى ذلك بوجه وان حصل الافتراق من آخر وجه الاجتماع انه كما لا يخفى الاثر قبل القبول لا يقع فى هذه الموارد قبل ورود الجزء المتمم كما قررناه فى الشرطية نعم لما دل الدليل فى هذه المواضع على ثبوت الاثر من ذلك الوقت وان حصل التاثير الآن كما يستمر عليك وجه دلالة الادلة جمعا بين الشرطية وبين الادلة بسبق زمان الاثر وان تاخر التاثير مع ان القول ان قبول العقود ايضا كاشف بهذا المعنى يتقرب ان قبول الايجاب ايضا المقتضى ومقتضى التمليك من حين صدوره لا من حين تمام السبب فى فضول القبول خبرنا فى ذلك بهذا المعنى فلا يتحقق ملك قبله لا واقعا ولا ظاهرا لكن متى تم جاء القبول يؤثر فى الملك من زمن من الايجاب وهذا شئ غير مستوعب وان لم يتكلم به متكلم صريحا قبلى بل ظاهر كلام الكل وصريح بعض المحققين

والشهيدين كون اول زمان الملك آن تمام القبول وبعض منهم ينسبونه الى اجماعهم من ذلك وهم اهل الاتباع والفكر
القاصر منهم لا يطلع لكن ما ذكرته من الوجه اوفق بالموارد ووجه الانطباق الروايتين ايضا على قاعدة العقود من دون حاجة
الى التكلف وباقى الذكر مزيد تحقيق انشاء الله واما لزوم المحال في اجتماع المالكين ووجود السبيل في مذهب الكشف منقول عن
كلامنا يكون اجازة الفضولى المالك اجرا اسباب كالمشترى من حين الاجازة في زمان سابق وليس هذا من اجتماع المالكين
في شئ لان هذا الامر لازم في جميع العقود وتوضيح انا لو قلنا بذلك فاذا باع الفضولى مال المالك فقد باع مال مالكه
في الواقع فاذا اجاز اثر في خروج الملك عن الملكية من حين العقد بمعنى ترتب الاحكام كما هو وظيفة الشارع ثم
نقول كذلك فاذا عقد فضولا فهو في ملك المالك ثم اذا ملك الفضولى فهو في ملك الفضولى كالاصل المالك فاذا
اجاز اثر في خروج المال من زمان العقد الفضولى في لحوق الحكم وترتب مالكين في هذا الزمان لا دخل له فيما نقول بل يجوز توسط
الف مالك ويرجع كلامنا الى ان يقول الشارع المالك الاول الا اذا علمت هذا العمل اليوم اجعل الكسب هذا الاثر لك
من زمان آدم مع انه تكرر اليه الايجاب الكسبى بحاله ان كل من يتقطع بهذا الملك يؤدى اليك منافعه وليس معنى الملك الا هذا
واما التسجيل فنقول توبة المرتد يؤثر في ان توبته من زمان ردته وكذا اسلام الكافر يؤثر من حين اسلامه في الملك من حين العقد
والزوجية من حين الاسلام للزوجة فتبصر بعين البصيرة واما مخالفة ادلة النية على القول بالكشف فلا يلزم على ما نقلنا لان ما نوى
والانعقاد وقع وما نوى اجزا من الاثر من راس فقد اثر من حين وقوعه في اول العمل واما تعليق المنجز على المعلق ما نوى فانه
واضح اذ لم ينقل تنجز شئ في الواقع بل اليمين فيه شئ حتى يقع ذلك الامر المحتمل مثل ما يقوله اهل النقل فاذا وقع حصل الاثر من اول

زمان السبب

زمان السبب كما قررناه في الشرط واما ما ذكره اهل الكشف من كون هذه الامور الآتية من اذن او اجازة او قبول
او قبض او قرينة رضا مما وقع سابقا فنقول هذا مسلم عندنا ايضا لكنه ايضا لما وقع سابقا في الواقع او اتفاق الملك المطلوب
الآن من ذلك الزمان ولا ريب ان معنى الاجازة الرخصة في الوقوع من ذلك الوقت فينبغى ان يقع من ذلك الوقت
بعد الرخصة لان هذا كاشف الواقع وان كنت لم اطلع عليه وكذلك غيره من الكشوف واما ما ذكروه من ان تمام التاثير
الى زمان لحوق ذلك الشرط موجب للتعليق مناف للانشائية فنقول ما نقول في ايجاب العقد وقبوله على ما هو سبب الاثر من حين حصول
الاثر من حين القبول ثم نقول هذا مقتضى الجمع بين التاثير من حين الانشائية والشرطية مع ان هذا ليس تعليقا اذ هو
للاسباب جزء فجزء او لم يجعل الشارع كل واحد من هذه الاجزاء سببا تاما فما دام حصل الاثر من حين اول الاسباب والامر بالعقد
والايقاع فمنطبقة مع ما قلنا فان الوفاء بذلك ليس معناه الا اجراء حكم الملك مثلا من حين وقوع العقد وهي
نفعله كذلك غاية بعد حصول شرطه الثابت بالدليل نعم ينافي قول اهل النقل المقتصرين في الانتقال من حين الشرط بل قد ذكرنا
ان هذا الاينافي كلامهم ايضا اذ تاثير المقتضى بعد زوال المانع لا بعد هذا انقضائه في قضاء شركة غيره معه كما اوضحنا في اول
فراجع واما تاثير الموجود في المعدوم فقد قررنا انه لا يرد على مذهب النقل ايضا في وجه واما على المختار فنقول لا اثر الا بعد
في العقد مثلا وانما اثر المجموع المركب في حصول هذا الاثر من زمان وقوع العقد ولا محذور في ذلك واما الادلة الخاصة
في الكشف كحديث عروة وخبر الوليدة وصحيح ابي عبيدة وما ورد في باب الوصية فشئ من ذلك لا ينافي الكشف بالمعنى المختار بل هو
واضح ارتباطا بحديث عروة وخبر الوليدة وكذا الصحيح في تزويج الصبيين غاية ما دل عليه كون الارث للمجيز الحى



منها ما ذكرناه ولا ابا به من ذلك بل هو عينه فان اجازته توثر في حصول الزوجية من زمان العقد ولازمه التوريث
واما باب الوصية ففيه خفاء فان ما هو القول الذى قيل الموصى له ينتقل اليه من حين الموت فيلزم ان لا يكون في هذا الزمان
بلا مالك اذ الميت غير مالك والوارث كذلك فنقول ان ذلك لا مانع منه فان الذى يستحيل كون الملك بغير مالك
بحيث لا يعود منافعه الى احد وهو محال اذ الملك معناه عود المنفعة منه الى مالكه بعد الاملاك مناقض لمفهوم الملك واما
كون مالكه مراعى بنظر مترقب فاذا حصل صار ملكا لواحد من ذلك الوقت الاول واذا لم يحصل صار لا خر ابعد من الاول
كما استناه اذا القول بكون ملكا للموصى له من حين الموت وبالعدم للوارث كذلك وثانيا بانتقاله الى الوارث كما
لك المبيع في الفضولى وبقائه عنده مراعى فاذا قبل اثر في الملك من حين الموت فبهذا يجمع الادلة ويقضى حق
الشرطية ويندفع اعتراضهم كما تاه المحققين بالتزامه تلقى الموصى له المال من الوارث وهو خلاف الواقع اذ ما ذكرنا
يكون التلقى من زمن الموت فيكون من الميت اذ من اتصل ملكه الى زمن موت الموصى فهو اخذ للمال حقيقة والوارث
وان ملك لكن انسلخ عنه آثار الملك من اول زمان ملكه فليس مالكا حقيقة والتلقى منه فرع جريان آثار الملك عليه
في زمان ما والمفروض عدمه فتدبر بعين البصيرة والانصاف تجد ان هذا المسلك المختار اخذ بمجامع الكلام ويتحمل الاندفاع المشكلات
وحل الاشكالات بحمد الله فيرى البحث لا يبقى بعده كلام الا المتعسف ومتكلف او معاند مكابر اوفاقد النظر غير ما هر نعم بقى علينا
بقية وهو ان ما اخترناه خلاف ظاهر الاصحاب الذين لا يسع مثلى مخالفة امثالهم بل من هو اول منهم برتبة بل لا يقعد
كلمتى في جنب كلامهم قطرة من بحر فان كلمة الله هى العليا فنقول مستعينا بقوة الله وتسديدا من بركات انفاسهم الزكية ومع قولهم

النقية

النقية القدسية سالما من الله فتح باب العطاء الى الصواب لا يخفى على من عرف طرايقهم واطلع على تتبعهم ان بناية مقصودهم
في تحرير هذه المباحث انما هو تفريع الفروع وتنقيح الثمرات ولا يتعمقون غالبا الى مثل هذه المداقة التى تحتاج الى استقراغ وسع في
تتبع الموارد واستقصاء الادلة واستيفاء ما يرد وما يندفع وغير ذلك وهم المصيبون في فتاويهم وفي آرائهم وان لم يذهبوا الى ما
في بيان الطرايق كل مذهب اشتغالا بما هو اهم ولما كان ثمرة ما اخترناه من القول في المسائل الفقهية ثمرة الكشف فلذلك
لم يحتاجوا الى ايراد ذلك بل اقول ان الذى ينافي ما اخترناه في كلامهم ليس الا لفظ الكشف الدال على كون الاثر في
الواقع قبل الاجازة لكن نقول لما كان اطلاق هذه العبارة في قبال النقل الموجب لحصول الملك من حين الاجازة وكانوا
يريدون الملك من حين العقد وكذلك في باب الوصية عبروا عن ذلك بلفظ الكشف تفهيما لهذا المعنى في قبال النقل الان كون
الاثر من زمن سابق يوجب كون هذا الشرط بمنزلة الكاشف فغرضهم منه نفى النقل واما ان ترتب الثمرة على هذا بل هو من
زمن وقوع الاجازة وان كان حاصلا في الواقع كشف عنه فليس موجودا في كلامهم ويؤيد ذلك انهم جعلوا الثمرة في
ذلك النماء وعبارات الاصحاب في هذا الباب لما كان برئ من الخلل ومسموع نقلا من التتبع الفقيه لم يحتج الى النقل
كلامهم بل اقتصر على تنقيح رايهم فنقول ان قولهم وهل الاجازة كاشفة او ناقلة قولان وتظهر الفايدة في النماء لا يدل
على ازيد من ارادتهم من الكشف لحوق حكم الملك من زمان العقد لكن هذا هل هو بتاثير الاجازة او كان في الواقع والاجازة
كشفت عنه بمعنى الامارة لا يستفاد من كلامهم صريحا ولا ظاهرا الا من لفظ الكشف في الجملة ويدفعه ان احدها
اطباقهم على شرطية رضى المالك وبطلان العقد وكذلك في شرطية القبض ونحو ذلك ولا ريب ان معنى الشرطية توقف التاثير وهو

لا ينطبق على الكشف بالمعنى الاول بل يحتاج الى اخراج كلامهم عن ظاهره بالمرة ولا ريب ان حمل الكشف على هذا المعنى في
كلامهم سيما بقرينة مقابلة النقل وقرينة الثمرة اولى من حمل الشرط على الكاشف الذي لا يرتبط به بوجه لا لفظاً ولا معنى الا بتكلفات
وثانيهما ان كون الاجازة بحيث يصحح العقد بحصولها وبطل بعدمها لا ينطبق على معنى الكشف في سائر الوجود الكرامات ونذكر
بيانه في ادلة القول بالنقل اذ المتبادر من الكاشف والدليل عليه له في الوجود والعدم الكاشف عنه فاذا وجد الكاشف او
لم يوجد ينبغي ان يكون الواقع على ما هو عليه ولم يعهد جعل وجود شيء كاشفاً عن شيء وعدمه كاشفاً عن عدمه اذ لو جعل
كذلك كما في مثل دلوك الشمس ونحوه فهو سبب او شرط اشبه والاطلاق حقيقة عليه الكاشف بل يعد من الشرائط او الاسباب
كما لا يخفى على من تتبع كلمة الاصحاب في ابواب الفقه بالنظر الى الشرائط التي ذكروها اذ يمكن ان يقال ان ذلك كله كواشف
وامارات لا شرائط بهذا المعنى كما في الاجازة فان قلت هم يصرحون بان علل الشرع معرفات لا مؤثرات وعلى هذا
لا يقتضي ما قلنا ذلك من الكشف فان الاصحاب يقولون ان العلة معرفة مع ذلك ليس ان العقد سبباً للملك
والطلاق سبباً لفك الزوجية ولا يسمون هذه الاشياء كواشف عن الواقع مع ان وجودها موجب لوجود المعلول وعدمها
موجب لعدمه ونحو ذلك الاجازة بعينه فلم تسميتهم له كاشفاً دون سائر الشرائط والاسباب بجهة ما ذكرناه من كون اثره
في زمان سابق على نفسه فالحكم الشرعي بمعنى الايجاد من حين وقوعه اثراً في زمان سابق عليه فيكون شبيهاً بالامارات التي يوجد مدلولها
قبل نفسها كانه مشابه للكاشف والشرائط من جهة كون ذلك الاثر الذي يوجد في زمان لاحق بها متأخراً وهذا ما يؤدي اليه
النظر القاصر والاعتماد على فهم الاذكياء المنصفين لا المتعسفين ومع التقدير بعدم كون ما ذكرناه اجماعاً في كلامهم بما ذكرناه

في زمان

من القرائن الواضحة المنار اللائحة الاثار نقول فلا اقل من الاجمال في كلامهم بحيث لم يعلم ان مرادهم من الكشف
اي الاحتمالين نعم علم ان المراد منه شيء يقابل النقل من حين الاجازة ونحوها فيوجب ترتب الاثر من حال العقد واما
ان ذلك على اي الوجهين فلم يعلم من كلامهم ولم يتبين منهم ما ينبئ عن حقيقة مرامهم ونحن بحمد الله اوضحنا
السبيل واتممنا الحجة بالبرهان والدليل ولا ريب انهم الى الصواب اقرب منهم الى الخطاء بل هم عين الصواب وقدوة
اهل البصيرة والالباب وحيث ان الكلام التام لغاية ما ادى اليه فكري القاصر هو ما حققناه لك فاللازم علينا
حمل كلامهم على ذلك بل هو الظاهر من ملاحظة اطراف كلماتهم وان وقع في ذلك خلل فالمتهم نظري الفاتر
واولياؤك مبرؤن وتمام القول هدانا الله وجميع الطالبين الى سبيل الرشاد فانه ولي التوفيق والسداد ويتفرع على
الكشف والنقل ثمرات منتشرة في ابواب العقود والايقاعات سيما في البيع والوصية لا نطيل الكلام بذكرها فان
الملكة القوية بعد الاهتداء الى الموارد لا يعجز عن استخراج الفروع   الشك في وجود الشيء المسبوق بالعدم
يوجب البناء على عدمه على ما تقرر في علم الاصول ويلزمه لزوم الاتيان لو كان مأموراً به ويلزمه عدم تحقق الاثار لو كان شرطاً
او سبباً لحكم اخر وكذا الشك لو كان في زوال المانع المعلوم الوجود في زمان يوجب الحكم ببقائه عملاً بالاستصحاب
الثابت بالعقل والنقل لكن لنا بعد ذلك قاعدة شرعية مستفادة من النصوص الواردة على ذلك المذكور في
المقامين ويعبر عنها بقاعدة الشك بعد الفراغ والشك بعد التجاوز وتنقيح البحث يقتضي رسم مقامات
الاولى ان الشيء المشكوك فيه اما عمل مستقل كما في ان المكلف اوقعه على ما هو عليه في وقته ومحله الذي ينبغي

ان يؤتى به لو لم يأت به سواء كان من قبيل الموقتات حقيقة كما اذا شك بعد خروج وقت الصلوة مثلاً
او فرضاً يومية او غيرها من الكسوف والعيد وسائر اصناف الصلوة او في الصوم الموقت بالاصل او بالعارض او في
عبادة تعلق بها النذر ونحوه في وقت خاص في اتيانها وعدم اتيانها او غير الموقتات كما اذا شك في
فعل الحج او في اداء الزكوة ونحوه من الحقوق المالية او في ايقاع شيء من العقود والايقاعات الموجبة للاثار او في
صدور شيء من الافعال التي جعل في الشرع سبباً كالالتقاط والاحياء والاصطياد والذباحة والاقرار والغصب والاتلاف
وجناية وشيء من موجبات قصاص او حد او تعزير او في ايقاع الحدود والتعزيرات او جزء لعمل مأمور به كاجزاء
الصلوة والحج والعمرة والوضوء والغسل والتيمم وايام الصوم المجموع المركب كصيام رمضان والعشرة المنذورة وصيام
الكفارة واجزاء العقود من الايجاب والقبول والايقاعات كما في اللعان ونحوه واجزاء مقادير الحدود والتعزيرات
او شرط للعمل اللاحق له الاحكام كشرائط الوضوء والغسل والتيمم وشرائط اللباس والمكان وتطهير الابدان والثياب
والاواني في الاستنجاء ونحوه ونفس هذه الاشياء فانها ايضاً شرائط لغيرها كالوقت والقبلة وشرائط العقود والايقاعات
وشرائط الحقوق المالية وشرائط الاسباب من جماع او دم او مطلق حدوث او احياء او ذباحة او غصب او اقرار
او شيء من موجبات الحدود والتعزير والدية والقصاص وهكذا في اجزاء الاجزاء وشرائطها والاسباب وشرائط الشرائط
والاجزاء والاسباب مما يتعلق به شك في الحصول والعدم والوجود سواء كان وجوده وحصوله من الاختياريات او
من الاضطراريات التي لا دخل للمكلف فيها فتدبر في الموارد حتى تكون على بصيرة الثانية ان الشك في ذلك الشيء

فيكون

قد يكون مع بقاء وقته في الوقت ومحله فيما هو بحكمه بمعنى انه لم يخرج عن ذلك الشيء ولم يشتغل بشغل آخر بل
بعد في مقام كالشك في الصلوة في وقته وفي الوضوء وعدمه كذلك وفي اداء سائر العبادات والاتيان بالاسباب
كافة كما عددناه لك وفي جزء من اجزاء العبادات او شرط من شرائطها قبل الفراغ منه وقبل الانتقال الى جزء آخر
او شرط آخر وقد يكون بعد الفراغ من ذلك الجزء او الشرط وقبل الشروع في آخر وقد يكون بعد الشروع في شيء آخر ثم ذلك الشيء
الاخر اقسام منها ما يكون مترتباً على الشيء الاول ترتباً شرعياً كاجزاء الوضوء والغسل الترتيبي والتيمم وسائر الاشياء
واجزاء غسل الولوغ المحتاج الى التراب ونحوه واجزاء الصلوة والاذان والاقامة واجزاء القرائة والاذكار وافعال العمرة
والحج واجزاء افعالها المترتبة بعضها على بعض والعبادات المترتبة بنذر وعهد ويمين وترتب النوافل على الفرائض
وبالعكس وترتب اجزاء العقود وشرائطها كالقبض ونحوه وترتب سائر ما ورد من اوراد واذكار وادعية وتعقيبات مترتبة
بعضها الى البعض فان كل ذلك ترتيب شرعي لابد من اتمام احدها والخروج الى الاخر ومنها ما كان مترتباً ترتيباً عقلياً
كعدد الغسلات في طهارة حدثية او خبثية وعدد الركعات والاشواط في الطواف والسعي ونحو ذلك مما لا يمكن اجتماع اثنين منه
في آن واحد في المكلف ولا يمكن التقديم والتأخير اذ كلما قدمت فهو الاول وما اخرت فهو الثاني ومنها ما يكون ترتيباً
عادياً كما اذا جرت عادة المكلف مثلاً اولاً بالصلوة ثم بعده الى التعقيب مكتفياً ثم بكذا وان لم يرد كذلك من الشرع او تلاوة
قران ثم الى الزيارة ثم الى حاجة ثم الى الاكل ثم الى النوم ثم الى الكتابة ثم الى العصر الى السوق ثم الى التخلي ثم الى الاستبراء ثم الى
الاستنجاء وهكذا من العادات للمكلفين من دون ترتب شرعي ولا عقلي وهذا يختلف بحسب اختلاف الزمان والمكان والشخص ونحوها

ما يكون ترتيبا اتفاقيا من دون عادة كما اذا اتفق انه مثلا بعد الاذان بالوضوء قام يمشي او بعد الغسل استلقى او بعد الفراغ
من ذبح الشاة مثلا قام يأكل ونحو ذلك من الافعال التي تعرض بحسب الحاجة او التشهي ثم قد يكون ما دخل فيه فعلا تاما
له اسم خاص وقد يكون جزءا او مقدمة الثالث ان الشك بعد التجاوز قد يكون ابتدائيا بمعنى انه لم يكن في آن الفعل
شاكا وبعد ذلك عرض له الشك ويحكم بالشك بعد ذلك ولو يعلم شكه كان في وقت الفعل او لا ان الاول تام
الشك وقد يكون شاكا مستمرا من الاثناء الى ما بعد الفراغ والتجاوز وقد يكون شكا ابتدائيا لكنه عرض له الشك
في الاثناء ايضا فزال ثم بعد الفراغ عاد وهذا قد يكون من سنخ الشك الاول كالو شك في اثناء الصلوة انه تشهد ام لا
فزال شكه وبنى على الفعل ثم بعد التجاوز من المحل ايضا شك في انه تشهد ام لا وقد يكون غير مماثل كما اذا شك في الاثناء
في التشهد وبعد الفراغ شك في السجدة والمماثل ايضا اقسام تارة يكون عود الشك بسبب زوال ما ازال الشك وظهور وهنه
مثلا بعد الشك في الركعة وبعد امارة دالة على انها ثلث من خاتم او حصى ونحو ذلك ثم بعد الفراغ تبين ان الامارة
ليست امارة وانما تخيلها كذلك فعاد الشك وكان هذا غير الشك الاول وتارة يكون بزوال مزيل الشك بل
بحدوث الشك بسبب آخر غير ما احدث الشك في الاثناء وتارة يعود الشك من دون علم من المكلف بان الشيء
آخر وزوال ما ازال الشك في الاثناء ثم الشك اللاحق الابتدائي قد يكون بسببه ايضا عارضا ابتداء وقد يكون منشأ سابق على العمل وشيء في الحجب بحيث يدري انه لو اطلع على هذا السبب في ذلك الوقت لكان شاكا لكنه لم يطلع عليه ومضى بعلمه مثلا انه رأى بعد الوضوء في يده شيئا يشك في ان الماء وصل الى تحته ام لا لكنه في اثناء الوضوء كان بانيا على انه وصل

ويقطع بالوصول من دون التفات الى الحاجب بعد الفراغ فاذا فرغ التفت الى شيء لو كان قد التفت اليه في اثناء
الوضوء ايضا لشك في الوصول والعدم والمتحصل من ذلك اقسام الشك الابتدائي بعد الفراغ او التجاوز من جهة السبب
والشك الابتدائي من سبب سابق والشك المستمر من الاثناء الى الفراغ والشك العائد بعد الفراغ بعد زواله في الاثناء
غير مجانس والشك العائد مجانسا بسبب زوال المزيل والشك المجانس العائد بسبب آخر والشك المجانس العائد الذي لا يعلم
وجهه وهذه الشكوك يعقل بعضها في اصل العمل وقد يكون في جزئه وقد يكون في شرطه وقد يكون في مانعه وكل ذلك
قد يكون بعد الفراغ قبل الشروع في آخر وقد يكون بعد الشروع في شيء مترتب عقلا وقد يكون في شيء مترتب شرعا
وقد يكون مترتب في شيء مترتب عادة وقد يكون في شيء مترتب اتفاقا ثم قد يكون ذلك المترتب فعلا تاما وقد يكون
جزءا او مقدمة ومجموع الصور ترتقي الى اربع مائة وزيادة الرابعة ان الاصل في هذه القاعدة امور احدها ما رواه
الشيخ في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل شك في
التكبير وقد قرأ قال يمضي قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على صلوته
ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وثانيها ما رواه الشيخ عن اسمعيل
بن جابر في الحسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد
ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه وثالثها ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن بكير الثقة الذي
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ورابعها

ما رواه الكليني رحمه الله بسند صحيح على الاصح حسن بابراهيم بن هاشم في المشهور ورواه الشيخ رحمه الله عنه باسنادين عن زرارة وابي
بصير في الصحيح قالا قلنا الرجل يشك كثيرا في صلوته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه قال يعيد قلنا فانه يكثر عليه ذلك
كلما اعاده شك قال يمضي في شكه ثم قال لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث
معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك لم يعد اليه الشك قال زرارة ثم قال
انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم وخامسها التعليل في بعض الروايات الناهية عن الاعتناء بالشك
بانه في تلك الحالة اذكر وسادسها دلالة ظاهر حال المسلم فان العبد اذا اراد ان يعمل عملا لا يترك شيئا في محله
ودعوى انه لعله يسهو عن ذلك وانما لا يتركه عمدا مدفوعة بان الظاهر والاصل يقتضيان بعدم السهو ومع عدمه فالظاهر عدم
الترك والظاهر وان كان لا يعارض الاصل كما قرر في محله لكنه بعد الاعتضاد بالنصوص وتعليل الروايات كما عرفت يقدم حجة
لانه كشف عن اتباع هذا الظاهر الى حد فيكون مما دل على اعتباره حجة شرعية فيقدم على الاصل الا ان الظاهر الحالية من
الدليل المبحوث عنه في مسئلة تقدم الظاهر على الاصل وسابعها الاستقراء في احوال العامل فانا نرى غالبا انه اذا اراد
اتيان شيء مترتبة بعضها على بعض يوجدها على حسب ما هو عليه غالبا والخلل والترك في جنب ذلك نادر جدا فاذا شك في الترك
والعدم فيرجع الى الشك في كون هذا العمل من الافراد الغالبة او النادرة ولا ريب ان الالحاق بالغالب اولى وثامنها اصالة
الصحة في فعل المسلم المدلول عليه بالاجماع والنصوص كما تقرر في محله وهو عام لفعل النفس ايضا وغيره ودعوى اختصاصه بالغير ممنوع
فعل هذا لا يستلزم عدم الالتفات اذ غاية الشك البناء على الصحة وقد يكون مع الترك ايضا صحيحا غير محتاج الى شيء او رجا القضاء

او سجدة سهو او كفارة ونحو ذلك فلنا نتمسك بالاصل في صورة ما اذا كان الشك في شيء لو لم يبن فيه على الصحة
بطل كالشك في ترك ركن او في فقد شرط او مانع او بقاؤه ونحو ذلك ونتممه في بقية الصور بالاجماع المركب او بعدم
القول بالفصل فتأمل فيما سلفناه سابقا من عدم حجية تصحيحه الاصل المركب ذلك الاصل الاعتباري الحق والاصل
الشرعي بمعنى القاعدة المنصوصة فلا بأس بحجيته وليس مقام بيانه اذا عرفت هذه المقامات فنقول لا ريب في شمول هذه الادلة
للشك الابتدائي من دون سبب سابق في اجزاء العمل بعد الفراغ من جزء والدخول في جزء آخر مترتب عليه شرعا مستقل
في الاسم بمعنى الشك في اتيانه وعدمه لان المتبادر من التجاوز والمضي والدخول في الغير سيما بقرينة مورد الروايات
ذا اجزاء الصلوة كما عرفت نظير الشك في اعضاء الغسل وافعال الحج المتعددة كل منها فعلا في باب الحج كالذبح والرمي
والطواف والسعي وغير ذلك من المعاملات بدلالة الوجوه الثلثة الاخيرة وبعموم الشيء في الروايات وبعموم التعليل بعدم تعويد
الخبيث وبعموم كونه في تلك الحالة اذكر ودعوى انصراف عموم الشيء في الروايات الى خصوص اجزاء الصلوة دون غيرها
من العبادات وغيرها بقرينة سابقة مدفوعة بما قرر في الاصول من ان المورد لا يخصص ودعوى ان هذا ليس من باب
التخصيص بالمورد بل المتبادر من هذه العبارة بعد ذلك الرجوع الى نحو ... معنى فيكون من باب العموم العرفي مدفوعة
ايضا بان ذلك غير جار في موثقة ابن بكير المسوقة للقاعدة وفي سابقيها ايضا بقرينة الموثقة وباشارة نفس الروايات
الى علة الحكم وهي التجاوز والدخول في الغير لانه لخصوص الصلوة كما ان اقتصار التعليل بتعويد الخبيث او بزيادة الاذكرية الى
موردها من كثرة الشك ونحو ذلك مدفوع بان الرواية ظاهرة في العبرة بالظاهر مشيرة الى القاعدة التي يحكم بها لا باعتبار

والطريقة والاقتصار على المحل بخلاف ظاهر فيحتاج الى الدليل واما الفرض السابق مع كون ذلك الغير المدخول فيه غير مستقل

بالاسم كالشك فى القراءة حين الهوى وفى الركوع حين الهوى الى السجود وفى التشهد او السجدة حين النهوض الى القيام

وتسرى ذلك جميع ما اشتمل ذلك من عبادة او معاملة فان التكرار غير محتاج اليه بعد ما مر فظاهر الوجوه الثلثة الاخيرة كونه

كذلك ظاهر التعليلين والذى يقوى شمول ظاهر الموثقة ايضا له لانه يصدق المضى بالنظر الى المشكوك وان لم يكن ذلك الفعل

المدخول فيه مستقلا باسم مستقل فى تلك العبادة او المعاملة ودعوى ان الموثقة سياق ما تقدمها من الروايتين بل المراد بالمضى

مطلقة بل بعد الدخول الى محل الاخر المتبادر منه ممنوعة اولا بان المضى عبارة عن الفراغ عن ذلك الشىء المشكوك ليس فى معناه الدخول

الى محل مستقل فى الاسم وكون المتبادر منه ذلك ممنوع وثانيا بمنع كون ما قبلها قرينة عليه اذ الذى يمكن ان يتوهم

ارتباطه الاشتمال ذلك ونظائرها وحدة السياق او ان مفهومها يدل على ان ما لم يدخل فى شىء غيره فالشك شىء وهما معارضان

منطوق الموثقة قلنا فى دفعه ان الموثقة بعد تسليم دلالتها على الاعم لا يعارضه المفهوم بل يقدم عليها وقد وقع نظير ذلك

فى مواضع وسياتى توضيحه وثالثا نقول ان الحق ان الروايتين السابقتين ايضا يشملان المقام الذى فيه سوى ذكر الاذان

فى الغير ولا ريب ان الغير من الاسما المتوغلة فى الابهام فيشمل كل شىء سيما بقرينة عموم الشى اذ ظاهر ان المراد بالغير

الشىء المشكوك فيه وكلما صدق فيه اسم الشى يصدق على ما عداه انه غيره سواء كان من افعال ذلك العمل او من مقدمات افعاله

او من اجزاء افعاله ودعوى ان ظاهرها فى افعال الصلوة ولا ريب ان زرارة عد الاذان والاقامة والتكبير والقراءة والركوع والسجود

ولم يعد بين ذلك اجزاء الاقامة واجزاء القراءة والهوى ونحو ذلك وكذا الخبر الاخر بعد الكشف عن كون المراد الدخل

فى الجزء المستقل مدفوعة بان اجزاء الاذان بالنسبة الى نفسها والاقامة كذلك بمنزلة اجزاء الصلوة على ان الشك فى الهاء وتعين

بعد الدخول فى الحيعلات فقد دخل فى غيره وهو جزء مستقل مع انه لم يعده زرارة وثانيا ان عد زرارة ليس من جهة الحصر

بل ذكر الغالب الى قرع دون التكرار وثالثا ان عموم الخبر لا يخصصه مورده وان الخبر ليس الا الى العلة وهو التجاوز

فى ستة بذلك ايضا فان من نهض الى القيام يصدق انه تجاوز عن التشهد او من السجود وقس على ذلك غيره وفى كل باب قبل

ظاهر قوله ثم دخلت فى غيره يدل على التراخى ولا يطابق الا مع عدم تخلل المقدمات المتوسطة بين الافعال فى هذا الحكم

لكان الخروج من شىء دخل فى اخر ولا يحتاج الى عطف قلت يرده الموثقة وعطف الحسن بالواو المفيد للجمع بلا تراخى بل

بلا تعقيب من اللفظ وثانيا ان هذا اعتبار لغوى لا يستفاد من العرف فى هذا المقام مع انه دقة حكمية مع انه لو كان

كذلك لما شمل ما لا مقدمة بينهما كالشك فى التكبير بعد الشروع فى القراءة مع انه داخل فى اصل الرواية ولكان ينبغى ارادة التعدى

الى ان ان تحقيقا لمعنى الفصل والتراخى قبل ان صحيح عبد الرحمن على العود الى السجود والشك فى ذلك والى المستقل

القيام وهذا ينافى ما ذكرت من كفاية مطلق التجاوز قلت قد دل غيره ايضا فى مقامات اخر محالة العكس فيتبع احكام الفعل

وثانيا العام يخصص وثالث لم يعمل بها فيما وجد سوى الشهيدين قلنا ان نسلمها ونركن الى العمل بها او تحملها الا

فاعلم ان مكانه والحاصل ان منشأ شمول هذه الادلة الى الدخول فى فعل الاخر لابد من اجزاء العبادة مستقلا بلا ريب

ونزاع جمع من المتاخرين فى فروع ذلك فى غير محله ولا يمنع خروج بعضها بدليل قبل مفهوم الرواية انه ان كان فى

القراءة وقد ركع ونحوه ان ذلك قبل الدخول فى الجزء الاخر ليس كذلك قلت اولا انه لا مفهوم له وانما هو سؤال عن فرض

خاص ومنشأ الموارد خاص وثانيا انه فى كلام السائل لا المعصوم ومفهوم كلامه فى قبال عموم الجواب واما الفرض السابق مع كون

الجزء مرتب عقلا او عادة او كون الشك استمراريا او عائدا باقسامه فغير متصور اذ الفرض فى اتيانه وعدمه وكونه جزءا لو

لا يكون جزء الشى الا بالشرع فى محل البحث وكذا الشك بعد الفراغ وعدم الدخول فى اخر اذ لا يعقل معه الشك فى الاتيان

وعدمه واما الشك فى شرط من شرائط العمل بمعنى انه حصل شرطه ام لا او فى بقاء مانع حاله ام لا سواء كان العمل مستقلا

او شرطا لاخر او جزءا له فان كان بعد الدخول فى جزء او شرط او عمل اخر مترتب شرعا مع كونه ابتدائيا كالشك مثلا فى ذكر

السجود او وضع الاعضاء الى الارض او وجود حائل فى الجبهة حالته بعد الدخول فى التشهد او فى شرط او مانع فى صلوة الظهر

بعد شروعه فى العصر او شرط او مانع فى الطواف بعد شروعه فى صلوته او فى السعى او فى شرط او مانع فى ايقاع عقد بعد ترتيب

اثاره الشرعية عليه من قبض او رهن او ضمان او نحو ذلك فالاقوى الدخول فى الوجوه الخمسة الاخيرة وكذا فى الروايات الثلثة

اذ الشك فى الشى اعم من الشك فى الاتيان والعدم او الشك فى شىء من شرائطه وموانعه الموجبة للشك فى صحته

وفساده واحتمال الظهور فى الفرض الاول بدعوى الشدة المنع بل هو مكابرة صرفة وان كان بعد الدخول فى مقدمة جزء

او شرط او عمل اخر مترتب شرعا فالكلام هنا الكلام فيما سبق فى الاجزاء المختار والمختار وان كان ترتب عقليا كالشك

فى جزء او شرط من الركعة الاولى او الشوط الاول او نحو ذلك بعد الدخول فى الاخر او فى مقدماته كالنهوض فى الصلوة والاستلام

فى الطواف ونحو ذلك وكذا فى وجود مانعه فيحتمل القول بالدخول تحت الادلة لعموم التعليلين والوجوه الاخيرة وعدم الفرق بين الشى

والغير ولانه داخل فيما مضى وصدق عليه التجاوز وهو الاقوى ويحتمل القول بعدم الدخول اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن وهو

المترتب الشرعى ضعفه واضح بل كل عقلى مترتب فى نفسه شرعا ايضا

وان كان الترتب عاديا كالشك فى شرط او مانع من الصلوة فى ان

التعقيب او فى شرط التعقيب الاول فى حال الدخول فى الثانى سواء

كان ممن اعتاد فى العمل الذى مقدماته اتى جزءا وترتيبا بها بعد العمل الاولى وقس على ذلك

غيره من المباحث فى الاشكال هنا فى الدخول اشد من الاول والذى يقوى ايضا الدخول تحت

الدليل والوجه ما مر وان كان الترتب اتفاقيا كالشرط والجزء والطواف او السعى او الذبح فى الهدى

او فى غيره او فى الصلوة او فى الاحرام او فى اداء المباحات وغير ذلك من الافعال بعد دخوله فى شغل اخر

اتفق فى ذلك الوقت كالاكل او الكتابة او نحو ذلك وهذا فى الاشكال ازيد من الاول والذى اراه

عموم الادلة وتحقيقه بهذه الاعتبارات ما شئ وعن بعض الناس فى النظر اعلى الله مقامه تحمل ان هذا

احتياط فى الدين مع الحكم كل طرفيه محتاج الى دليل معتمد وحصول الاطمينان فى ذلك فيتبصر ولو كان ناشيا

عن سبب سابق لم يتنبه عليه لكن وجد حاجبا فى يده بعد الغسل او الوضوء او دما فى ثوبه بعد الصلوة يشك فى

كونه قدر العفو او رطوبة خارجة منه قبل الصلوة لو التفت اليها بقى الشك وفى صحة العبادة سواء دخل فى عمل

مستقل او مقدماته مترتب شرعا او عقلا او عادة او اتفاقا فان ذلك كله لا يتفاوت على ما الفناه فيها وجهان احدهما

القول بعدم الالتفات نظرا الى ان هذا شك بعد الفراغ او فعلية الشك حدث بعده ولا عبرة بانه كان سابقا

بالقوة اوانه لم يتعقب الشك اذ المدار في النصوص على فعلية الشك والفرض طريانه بعد ذلك ثانيهما و
القول بانه شك قبل العمل او في الاثناء فيجب البناء على اصالة عدم حصول العلاج الخارج عبارة كان شك في الوكالة كذا
عقدا او ايقاعا او ذبحا او صيدا او غير ذلك فان الشك الحاصل بعد العمل مع كونه من سنخ الشك السابق معناه
المتقدم وكافة من اول الامر غير متيقن بحصول العلاج الخارج مع الشك في فقد شرط او وجود مانع ولان المتبادر
من الروايات الشك الابتدائي الذي يأخذ سببه ايضا بقرينة التعليل تعويذ الخبث الذي يوسوس في الانسان
وظهور غيره ايضا بكون الواقع من اليقين وطريان الشك بعد المضي وظاهره عدم تقدم السبب والمسألة في غاية
الاشكال والذي يترجح في النظر القاصر عموم الادلة لان هذا ايضا من تسويلات الشيطان ولانه داخل في الشك بعد
التجاوز اذ الظاهر منه كل شك لا عروض فيشمل ما لو كان السبب باقيا اخذا بالظاهر النص المعتبر
ولم اقف في هذا الفرض على الكلام من المصنفين ولا من المشايخ المعاصرين لعصرنا ولو كان الشك مستندا
من ان الفعل كمن ذبح او رمى او سعى او صلى او عقد او قرا او ركع او غسل جانبه الايمن في الطهارة او فعل
غير ذلك مما هو سبب او شرط الامر ويترتب عليه اثر شرعي شك في اتيانه في تمامية اجزائه وشرائطه وفي زوال
موانعه واستمر مع ذلك الى ان فرغ او دخل في غيره المستقل او المقدمي شرعا او عقلا او عادة او اتفاقا فالظاهر
عدم دخول هذا القسم في ادلة الشك بعد الفراغ لوجهين احدهما ان المتبادر من النصوص الشك الحادث لا المستمر لان
الظاهر من الموثقة كون الشك بعد المضي ومن الحسن كونه بعد التجاوز وفي الصحيح الشك مرة ثانيهما ان مع عروض الشك

في الاثناء

في الاثناء متعلق به الحكم بطلانا او نحوه من الاحكام ولا يزول هذا الحكم الا بدليل لغصبيته الاستصحاب الاتي ان قلنا
بعدم بقاء الاكوان فهذا الشك شك حادث بعد الفراغ لا قبله لان ذلك قد انعدم لانا نقول المسألة عرفية
لا تدور مدار الدقائق الحكمية ولا ريب في عدم عد هذا شكا حادثا بعده قبل اهل التصحيح بارزا تره اذا خرجت
من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء يشمل ما لو بقي ذلك الشك من الاول او عرض بعد الدخول والخروج قلت
اما اولا فلا اطلاق فيه بعد ملاحظة مورده وسياقه ولا يحتاج هذا الى دليل وثانيا ان ظهوره دال على ان الشك قبل
الخروج شيء يترتب عليه حكم وتسمية هذا الشك شكا بعد الخروج ليس باولى من تسميته شكا قبل الدخول والخروج غايته
تعارض الامرين فيرجع الى الاصل والاحوط فان قلت لا تعارض هنا فانا نقول قبل الخروج شك له حكم وبعده خلاف الاول
الدليل قلنا هذا تهافت في القول اذ لا معنى بعد ذلك لترتب الحكم عليه اذ لا بد من انقلابه مع ان هذا مخالف للاجماع
بل الضرورة ولو كان الشك عائدا بعد الزوال بواسطة زوال مزيله وظهور خطائه في عدة امارة بعد الفراغ والدخول
في الغير فيساويه السابقة التي قررنا عدم الفرق بينهما من الجهة فهنا وجهان احدهما ادراج هذا تحت الشك الاستيناني فلا يدخل
تحت القاعدة لان الرجل مثلا اذا شك في اثناء وضوئه او غسله في وجود حاجب في وجهه او في اثناء طوافه في كون
ثوبه ساترا للعورة مثلا ام لا او زال شكه بتخيل انه رفع الحاجب بالمسح بيده وان الثوب ساتر لوجود آخر تحته فلما
فرغ او دخل في غيره شك ايضا في الحاجب والستر من جهة تيقن عدم المسح باليد او عدم كونه مزيلا او شك في ذلك منها
او تيقن عدم وجود ساتر آخر تحته او الشك مع ذلك في تحقق الستر لكونها رقيقا ونحو ذلك في الشرايط والموانع

في عبادة او معاملة فهو في الحقيقة عود لذلك الشك الواقع قبل العمل او في اثنائه وليس هذا شكا جديدا
حتى يدخل تحت دليل الشك بعد الفراغ وثانيهما ان يقال ان الشك الواقع قبل العمل او في اثنائه قد زال قطعا
لعدم اجتماع المتناقضين وما حدث بعد ذلك شك آخر لتحقق العلم بينهما ومجرد كون السبب الموجب للشك في الاثناء
وانما عرض هناك مانع عن بقاء الشك وارتفع المانع المتخيل هنا لا يوجب دخوله تحت الشك المستمر اللاحق له
الاحكام كما مر والمسألة اشكل مما مر من تقدم السبب وتأخر الشك لان ذلك منحصر في الفعلية بعد الفراغ بخلاف
المقام فان الشك حصل بالفعل في الاثناء ايضا كما حصل بعد الفراغ ولم يستمر متصلا حتى نقول بوحدته والذي
يقوى في النظر دخوله في دليل الشك بعد الفراغ وكون سببه ذلك السبب وغاية الفرق وجود المانع وعدمه فاذا
زال عاد كما كان بعينه ممنوع الدلالة مع الاتحاد وهو في الحقيقة متعدد ودعوى ان اطلاق النص لا يشمل
ذلك مدفوعة بالشمول بل نقول ان اطلاق الصحيح كاد ان يشمل الشك المستمر كما ذكرنا لولا الاجماع والتعارض
بينه وبين الادلة الاخر لكن المسألة عظيمة الاشكال ولو كان الشك عائدا غير مجانس فلا كلام في دخوله تحت القاعدة
وكذا لو عاد مجانسا لسبب جنس فان هذا ليس في الاشكال مثل ما عاد بزوال المزيل الا ان تعدد السبب وان زال يوجب تعددهما
وان اتحد المتعلق وان امكن ان يقال هذا شك مثلا في الحاجب او في تحقق الستر في الاثناء وبعد الفراغ غايته ان
السبب كان شيئا فزال ثم انتقل الى سبب آخر فعاد لكن اشكاله ضعيف ودخوله تحت القاعدة قوي وكذا لو عاد
ولا يعلم انه موجود السبب الاول او الثاني او سبب آخر فانا نمشي ما لا درجنا الاول تحت القاعدة فالمشكوك لا يخرج منها ثم لو قلنا

بان العايد

بان العائد بسبب زوال المزيل غير داخل تحت القاعدة يجيء البحث هنا في الدخول والعدم من جهة تردده بين فردين
متخالفين والتحقيق دخول المشكوك تحت القاعدة للعموم خرج منه ما علم كونه بسبب زوال المزيل الموجب للعلم باتحادهما
المدخل تحت الشك المستمر وبقي المشكوك فيه ولو كان الشك في الجزء او المانع او الشرط ابتدائيا او عائدا
باقسامه ودار لما تيقنا خروجه في عبادة او معاملة او ايقاع او ذبح او صيد ونحوه بعد الفراغ من اول دخوله في شيء آخر
مطلقا ففيه وجهان احدهما منع دخوله تحت القاعدة لوجوه احدها تقييد سؤال الصحيح والحسن بالدخول في الغير وثانيها
تقييد الصحيح والحسن في الحكم والجواب بكون الشك بعد التجاوز والخروج والدخول في الغير فلا يشمل غير الفرضين
وثالثها دلالة تعليقهما بانه لو لم يكن تجاوز ودخول فالشك شيء يعني يترتب عليه الحكم وثانيهما ادخاله تحت القاعدة
لدلالة الظاهر والاستقراء واصالة الصحة وتعليل الخبرين وظاهر الموثقة العامة المؤسسة للقاعدة عليه اذ فيها كل ما شك
فيه مما قد مضى فامضه ولا ريب ان العمل بعد الفراغ منه وان لم يدخل في شيء آخر قد مضى ودعوى انه لا يصدق المضي الا
بالدخول في شيء آخر لا يساعده العرف وينكره الوجدان قيل غايته انه مطلق يتقيد بما في الخبرين من التقييد لان التقييد اذا كان
اذا رايت رجلا فسلم عليه واذا رايت رجلا عالما فسلم عليه يفهم منه التقييد وان الحكم في الرجل العالم قلت نسبة ما سمعته
من حمل المطلق على المقيد في امثال المقام للعرف انما هو بعد العلم باتحاد التكليف فان العرف يفهم التقييد للاصل المحفوظ بنية
التداخل مع الفضيلة ونحوه واما لو كان هناك خطابان فايدتهما لكونهما مكلفا بهما فلا وجه للتقييد ويأتي تمام تحقيقه في باب عدم
في الاداب مثل اشتراط [illegible] في سقوط حكم الشك بالمضي مع الدخول في غيره وقد تم تحقيقه في هذا المقام الا انه قد نقل

قبل الطلاق بما مضى وارد مورد الغالب من الدخول في شيء آخر فلا يدل على ما اذا لم يدخل قلت ان كان الشك في شيء آخر

بمجرد السكون والسكوت والحالة الخارجة عن العمل يتحقق منعم الرقي وهو الذي يريده تما مضى غير ضامن عدم الدخول في آخر

عدم الدخول في فعل وجودي غير ذلك بعد تعقلا في الحال بالنسبة الى ما مضى عرفا وان اردت من الغير المعنى الثاني فلا نسلم

ان الغالب كذلك ان الغالب بعد الخروج من العمل عدم الدخول فيما يقابلها عرفا كما لا يخفى في مثال مثلا اذا فرغ من صلوة

او طواف او سعي او ذبح او صيد او وضوء او غسل او تيمم فليس الغالب بعد ذلك الشروع في اكل او شرب او جماع او كتابة او قراءة

او زيارة او نحو ذلك مما يعد افعالا آخر نعم يكون بعد ذلك قعود وقيام وحركة نحو ذلك من الاكوان المستغرقة من حال العمل

الى ما بعده او الحادثة بعده لطريانه موضع العمل السابق بعد انقضائه فهو اولى بسلم النسبة في الجملة فليس بما يوجب شككا

في الالحاق او وهنا فيه قبل بعارض او قلنا بمفهوم التصحيح والحسن الحاكم بانه لو لم يدخل في غيره فالشك بشيء عليه اولا لاعموم لذلك

كان اثرنا والسلم انه مفهوم فيطرده في مقابل المنطوق كما في مسئلة تحديد الكر والتقصير وتحريم الرضاع ونحوه مما فيه تحديد

يحصل منها الانقياد فالعمل بالمنطوق يحصل بمفهوم كل منطوق الاخر وهنا ايضا كذلك فان المفهوم الصحيح لو فرد ان اعدها

ولم يدخل في شيء آخر والاخر بعض ولكن لم يدخل خرج الثاني بالموثقة وبقي الاول تحت المفهوم وهذا الكلام كما ترى في الشك في الجزء

او المانع للعمل المستقل بعد الفراغ وان لم يركع وكذا في التشهد وان لم يقم ونحو ذلك من اجزاء العبادات والمعاملات [illegible]

او ما نحوها بعد الفراغ من الجزء وان لم يدخل في الجزء الاخر لانه شك فيما مضى والاسؤال زرارة في الصحيح من هذه الاجزاء بعد الدخول

في الغير انما هو سؤال عن الشك في اصل الاتيان وعدمه لا في خلله جزء منه او شرطه قبل ظاهر العبارة مطلقة لان قال في الركوع وقد سجد

وفي القراءة وقد ركع وهو اعم من كونه في اصل القراءة او في شرطها فيتقيد كلاهما بالركوع قلت اطلاق الموثق قضى بعدم

الالتفات ودلالة الصحيح لو كان فانه بمفهوم مع انا نقول هذا التقييد لا يدل على ان فرض زرارة الشك في اصل الفعل او لما كان

الشك في اصل الفعل قبل الشروع في آخر غير معقول لانه اذا شك انه قرء مع انه لم يركع لم يكن هذا شكا بعد المضي

والفراغ اذ الفراغ فرع العلم باصل القراءة نعم بعد الدخول في آخر يقع الشك في ذلك واما الشك في الجزء والشرط اللاحق

فيتحقق في القراءة سواء عرض الشك في آن الفراغ وان لم يركع او بعد الركوع فلا تدل هذا الكلام وهو ان الصحيح قال

اذا خرجت من شيء ثم دخلت في شيء آخر وظاهره العلم بالخروج والدخول وهذا لا يتحقق في الشك في اصل الفعل فان

من شك بعد الركوع في انه قرء او لم يقرء فمن اين يعلم انه خرج من القراءة ودخل في الركوع فالحكم هذا الجزء

والحسن بل الموثق ايضا اذا لم يعرف اصل الايقاع لم يعرف ما مضى حتى يمضيه فالشك في الجزء من حيث هو جزء يعني انه

بعد الخروج من العمل التام او الجزء او الشرط كالصلوة او القراءة والوضوء بشك في جزء شيء من هذه الاشياء او شرط او

او مانع من موانعه لا انه يشك انه قرء او لم يقرء او توضأ او لم يتوضأ فلنا الظاهر من المضي والتجاوز مضي المحل وتجاوز مقام

الشيء الذي ينبغي ان يؤتى به لا مضي نفس حقيقة وعلى هذا احرث كلمة الفقهاء في باب الخلل وهذا دال على وجوده بقيد

عندهم من هذا الحرص فان من دخل في الصلوة وشك انه توضأ او لم يتوضأ او ذبح شاة وشك سمى او لم يسم شك فيما مضى

ولو باعتبار ارتباطه بهذا الشيء الذي هو فيه فيكون بمعنى فوات مقامه ومثل ذلك من شك في انه قرء او ركع او تشهد

تشهد ام لا بعد الانتقال الى جزء فانه يعد شكا فيما مضى عرفا وان لم يدرك الشيء المشكوك فيه مضى ام لا مع ان

بقية الروايات التي وردت في الصور والاتيان مع بقاء المحل كلها عبرت بهذه العبارة هل شك في القراءة وان ركع

فالم يقرء مثلا او رجل شك في السجدة قبل ان يقوم قال يسجد وظاهر هذه العبارة الشك في اصل الفعل والعدم لا في تكيف

شرطا من القراءة او وجود مانع او خلل في جزء اذ لا تعاد السجدة والركوع ونحوه من العلم بالخلل في ذكر ونحوه فضلا عن الشك فيدل

على ان المراد في هذين الصحيح والحسن ايضا الشك في اصل الفعل الذي يعتبر فيه الدخول بالغير حتى يصدق المضي والفراغ

لا يصدق المضي لا يصدق عرفا الا باتيان نفس الشيء حتى يمضي وهو شك في الغرض ايضا بعض كلاهما مع منتفيان ولا

الشك في شرط الجزء او جزئه او مانعه في صلوة او غيره من عبادة ومعاملة فلا يلتفت اليه بعد الفراغ وان لم يدخل في جزء آخر

لعموم الموثقة وشمول المعنى نعم نفى الاشكال في شيء وهو الشك في الاتيان باصل الواجبات وعدمه لا في خلل في ذلك بعض الشك

في العمل المستقل الذي لا ارتباط له بما هو بجزئيته او شرطيته او نحو ذلك فانه لو كان ارتباط فقد ذكرنا انه مع التجاوز والمضي

يتحقق بالدخول في شيء يترتب عليه لا يلتفت الى الشك في اصل الفعل ايضا كالشك في الخلل وبه يتفرع عدم الالتفات

الى الشك في اصل الوضوء والغسل في اثناء الصلوة او الطواف ونحو ذلك من الشك في الاتيان بالشرائط في اثناء المشروط المنفصل

المتعقب لا المقارن لعدم تحقق التجاوز فيه وكذا الشك في اصل الاتيان بما عدا الاجزاء المترتبة بعد دخول في آخر فلا تجوز

واما العمل المستقل من حيث ذلك كما لو شك انه صلى ام لا او حج او كفر او صام او ادى الزكوة والخمس او طلق او نكح

او نظير ذلك فنقول ان هنا صورا تارة يكون العمل المشكوك فيه من الموقتات كما لو شك في صوم رمضان وتارة يكون من الفوريات

كالحج واداء الزكوة واداء الدين ونحو ذلك وتارة من الواجبات المرسعة المطلقة كاداء النذر وتارة من المباحات التي متى

المكلف ايجاده يوجده كالعقد والايقاع ونحوه وهذا ايضا قسمان قسم يترتب عليه اثار شرعية وشك بعد ترتبه

بالاثار وقسم قبل ترتبه اما الموقت فان كان الشك في اتيانه مع بقاء وقته فليس داخلا تحت القاعدة والاصل عدم

الاتيان لانه غير خاص الى الفوت محله اذ محله وقته ولا الاتيان به اذ المفروض عدم العلم به وان كان بعد خروج وقته

كمن شك بعد رمضان انه صام ام لا او بعد طلوع الشمس انه صليت الصبح ام لا فلا يلتفت عملا

بعموم الموثقة لانه داخل فيما مضى والرجه واضح وفي الحاق الموقتات العادية بالشرعية كما لو جرت عادته

بالاستبراء بعد البول بلا فصل فشك بعد التجاوز وشك نظر ولا يبعد الحاق بالتعليل لكنه مشكل واما الفوريات فمع بقاء

زمن الفور لا كلام الى عدم الدخول والمانع الفوات كمن شك بعد مضي سنين من عام الاستطاعة انه

حج ام لا او بعد ايام من مطالبة الديان انه ادى دينه ام لا ففي تنزيل ذلك منزلة الموقت وعدمه وجهان

والاقوى انه لا يتنزل منزلته ولا يصدق عليه الفوات اذ الفورية قابلة للتجدد آنا فانا كما قرر في محله واما

المرسعة المطلقة فعدم دخوله في القاعدة واضح كمن شك في اداء الصلوة الزلزلة او قضاء صلوة فائتة

في القول بالمواسعة كما هو الاقوى واما المباحات من العقود والايقاعات فان كانت متلبسة باثار كما لو كانت

الزوجة في حبالته والماكول في بيته ياكل منه ونحو ذلك وشك في انه عقد عليها او اشتراه او لا بل هي غير

معقودة والمال مال الغير الحق في ذلك ادخاله تحت القاعدة لانه يعد هذا الامر الشرعي مما قد مضى فلو

لم يلتفت لكان فعله صحيحا والاينبغى كونه فاعلا لما هو خلاف الحق في الواقع وهو التعليلات والنصوص ايضا

وإنما يدور مدار ما أتى به في معرض البيع والزوج ولم يحدث فيه حدثاً وشك في العقد وعدمه فالأصل العدم
صدق المعنى والفقرات هذا تمام الكلام في ضبط الأقسام وتنقيح القاعدة حسب ما ادنا المجال مع الاستعمال
ولم نخرج عن هذه القاعدة سوى باب الوضوء في الأجزاء إذا شك في الأثناء وفي أثر أيضاً فهو دليله الصحيح أيضاً بعد الغور
من الضوابط اللازم المراعاة في أبواب الفقه أن الأحكام تتبع الأسماء وذكر الفقهاء في المطهرات أن
الاستحالة من المطهرات وذكر الأصوليين أن الاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع وقد اختلط هذه الأبحاث على
طائفة من المتأخرين ونحن وإن لم نكن في صدد ذلك لكن نذكر كلمات مختصرة وههنا مقدمة بها نشير إلى زيادة من الإشارة
إليه من الضوابط فنقول معنى قولنا إن الأحكام تابعة للأسماء أن الأدلة الدالة على بيان الأحكام لما كانت لفظية أو آيلة
إلى اللفظ لا تحد فلا بد من التعبير عن موضوع ذلك الحكم بلفظ من الألفاظ فإذا عبر ذلك بلفظ فتارة نعلم أن خصوصية
هذا اللفظ له مدخلية في هذا الحكم لا بمعنى أن غيره لا يثبت فيه هذا الحكم بل هذا الشيء متى ما تغير اسمه لم يثبت فيه
هذا الحكم وتارة نعلم أن هذا الاسم لا خصوصية له في أصل الحكم وإنما الحكم لأمر كلي وهذا فرد من أفراده عبر به إما
لأنه موضع الحاجة أو لأنه غالب الأفراد أو لمعلومية ثبوت الحكم لغيره أو نحو ذلك وتارة نشك في مدخلية الخصوصية
وعدمه ولنوضح ذلك كله في مثال حتى يتضح الأمر مثلاً إذا قال الشارع البول نجس الكلب نجس علمنا أن هذه النجاسة
لهذا الاسم فلو زال عن هذين الجسمين هذان الاسمان كأن صار البول ماءً بالاستهلاك أو كون الكلب ملحاً أو تراباً فلا نجاسة
في ذلك ولما في قوله الناصبي نجس واليهودي نجس والنصراني نجس والمجوسي نجس علمنا من خارج أن الكافر نجس

كلها من أفراده فلا مدخلية لخصوص اليهودية في ذلك فلو انقلب اليهودي نصرانياً أو صار كافراً آخر لا يتم في بقاء
الأخبار لقطعنا بأنه أيضاً نجس وكذا لو قال إن الثوب إذا لاقى نجاسة أو القطن إذا لاقاه أو الطين إذا لاقاه كان
نجساً علمنا أن هذه الأسماء لا مدخل لها في ذلك وإنما المدار كون الجسم لاقى نجاسة وإن ورد في الروايات بأسامٍ
خاصة بحسب الحاجة وفي قول الشارع الماء إذا كان كراً لا ينجس بالملاقاة نشك في أنه إذا انجمد فصار ثلجاً أو
كذلك أم لا من جهة لا ندري أن الحكم للفظ الماء أو لمعنى العين الخارجي كان وكذا في عصير العنب وعصير الزبيب ونحو
ذلك فنقول ما علمنا فيه عنوان الحكم من خارج عاماً أو خاصاً فهو المتبع إذ يصير الاسم المعلق عليه الحكم ذلك الذي
فهمناه وإن عبر فيه غير مقام بأخص منه فزوال ذلك الاسم بزوال الحكم المتعلق به من جهة هذا الاسم وإن لحقه من جهة
أخرى فإن الخمر المنقلب خلاً يطهر من هذه الحيثية وإن لحقه نجاسة مع ملاقاة النجس ونحوه وما شككنا فيه فاللازم اتباع
ذلك الاسم الذي عبر به في دليل الحكم ومع الأمر الثلاثة فالحكم صار تابعاً للاسم لا إلى الموجودات والأعيان الخارجية مطلقاً
بل الاسم الذي علمنا من خارج أو تعبداً من ظاهر اللفظ أنه موضوع الحكم إذا عرفت هذا فاعلم أن ما مر إليه من طهارة
النجاسات والمتنجسات بإحالة النار رماداً أو دخاناً ليس لقاعدة تبعية الحكم للاسم وإن جاء في بعض أفرادها لعدم
حجية الاستصحاب مع زوال الاسم مطلقاً حتى يرجع إلى قاعدة الطهارة وإن كان متجهاً في بعض الفروض بل إنما هو دلالة
تعبدية قامت على طهارة النار فراجع ما حققناه في طهارات الجامع المرتبة شرحنا على المختصر النافع حتى تقف على
تنقيح المقام بما لا مزيد عليه وهو الذي أيضاً من أصحابنا ولهذا تسرى بعضهم إلى الفحم والخزف والآجر والجص ونحو ذلك

بل تسرى الشيخ إلى الخبز العجين النجس وهذا كله مما دل على طهارة النار ولا ارتباط له بمسألة الاسم والاستصحاب والإحالة نعم مطهرية
الاستحالة مأخوذة من هذه القاعدة ومدارها على تغير الاسم الذي هو عنوان الحكم سواء علم من قرائن خارجية أو أخذ تعبداً
من النص وقد ورد رواية في الخمر أيضاً يشير إلى هذه القاعدة ومنبهاً على العبرة بالخروج عن اسم الخمر وتخيل [?]
مطهرية النار مع الخروج عن الاسم أوقعهم في اضطراب ولم يتمكنوا من التخلص والحق معهم فإنه كيف يصير النجس أو الرماد
المتنجس رماداً فيطهر مع أنه في الثاني موضع الحكم الجسم الملاقي للنجاسة والرماد جسم وإن أريد من ذلك زوال
اسم الخشب فما بال الخبز والمحرق ونحو ذلك وإن أريد انسلاخ الحقيقة فالقطع فيه أي شيء فإن أريد الآثار
والصفات فلم لا يطهر اللبن بصيرورته جبناً ونحو ذلك والعصير المتنجس بصيرورته دبساً والحل أن مسألة النار
للدليل نعم باب الاستحالة مع هذه القاعدة ومرادنا انقلاب الاسم الذي هو العنوان في الحكم وهذا أمر لا يختلف في
مورد حتى يحتاج إلى تعب في ضبطه وأما الاستصحاب فراغ من صرح بعدم العبرة والاسم فيه تمسكاً بأن القطن
إذا صار غزلاً أو ثوباً أو غير ذلك أو صار العجين خبزاً أو الحنطة دقيقاً فلا ريب في جريان الاستصحاب لعموم المقتضي
وعدم المانع ومن صرح باعتبار الاسم فيه ولذا لا يستصحب نجاسة الكلب بعد الملحية والعذرة بعد الترابية
كالفاضل المعاصر المحقق المدقق الملا أحمد النراقي في عوائده لفظي إذ الظاهر من كلام من لم يعتبر الاسم يريد به
الأسماء الخاصة التي لا يدور الحكم مدارها كما يشبه عليه ما ذكره من الأمثلة ومن اعتبر الاسم يريد عنوان الحكم المعلوم
من تتبع الأدلة ولا ينبغي أن يكون مثل ذلك مطرحاً بين الفضلاء إذ بقاء الموضوع في الاستصحاب شرط قطعاً

وليس المراد بالموضوع إلا هو عنوان الحكم وشرطه فيه بالمعنى الذي يشترط فيه فيكون اشتراط بقاء الموضوع
فرعاً من فروع كون الحكم تابعاً للاسم بالمعنى الذي ذكر والمراد بموضوع الاستصحاب أيضاً ذلك الاسم وأن العبارة
الجامعة للاسم والموضوع ما نقول في أبواب الفقه أن الأحكام تتبع عناوينها وإن شئت توضيح هذا المدعى
فارجع إلى باب النكاح والرضاع ومستثنيات الصلاة عن قاعدة الرضاع وما ذكره في محلها من تأخر عنه فتدبر وتبصر
وحيث انجر بنا الكلام في باب الألفاظ فنذكر بعون الله ههنا قواعد كلية مشتركة في أبواب الفقه يعم نفعها لأجل
هذا الفن وطالبيه فنقول الموضوع الذي تعلق به الحكم من الشارع ابتداءً أو بواسطة أخذ المكلفين عنواناً في
معاملاتهم إما أن يكون مشتركاً مع غيره في شرط أو جزء أو لا وعلى التقديرين قد يكون هذا محدوداً من أهل الشرع
مضبوطاً وقد يكون غير محدود وعلى الثاني قد يكون ما ينبغي أن يرجع إليه في فهمه من العرف والعادة
أو اللغويين غير مختلف في ذلك وقد يكون فيه اختلاف فنحتاج ههنا إلى تحرير أربع ضوابط
إذا كان الموضوع الذي تعلق به الحكم في الشريعة تكليفياً أو وضعياً مشتركاً بينه وبين موضوع آخر
مغاير له في الحكم سواء كان هذا الموضوع من الأفعال القادرة من المكلفين أو من الأعيان الخارجية أو ما هو منزلة
الأعيان وبعبارة أخرى الموضوع الخارجي فهنا يتخيل صور عديدة أحدها أن يكون هذا المشترك ظاهراً
ينصرف الإطلاق وغلبة عما بغيره إليه وهو أحد الفردين وثانيها أن لا يكون له انصراف كذلك بل يحتاج في تعيينه
إلى معين من خارج والأول أيضاً قسمان أحدهما أن يكون ذلك الظاهر قابلاً للانصراف بمجرد النية بالقصد

ان اهل العرف مع اطلاعهم بهذا القصد يقولون انه كذلك ويطلقون عليه عنوان ما خالف ظاهره حقيقة وثانيها ان يكون الانصراف بضميمة شيء خارجي يلحقه بالقسم الآخر وان لم يكن هناك قصد ونية وهذا ايضا قسمان احدها ان يكون المعين الخارجي بحيث لا تعارضه النية بمعنى انه لو كان قصد خلافه لو تعارضا ايضا لم يؤثر بل يصرفه ذلك المميز الى ما يقتضيه وثانيها ان يكون المعين لا يعارض النية بمعنى انها يتبع القصد في العرف النية دون المميز الخارجي والذي لا ظاهر له ايضا اقسام احدها ان يكتفي في تعيينه بالنية وليس هنا مميز آخر وثانيها ان له مميز آخر ولا ينفع فيه النية بدونه وثالثها ان يكون تميزه بالنية وبالمعين الخارجي اولهما كان ورابعها ان لا يتميز الا باجتماعهما معا وبدونه مجمل وان اقسام احدها اذا تعارض القصد مع المميز الخارجي غلب النية وثانيها انه مع التعارض يغلب المميز الخارجي وثالثها انهما يتكافئان ويبقى الفعل بعد ذلك مشتركا فهذه هو التقسيم الاتم المتصورة في المقام والذي ينبغي اولا ذكر جملة من الموارد حتى يتنبه بذكرها الى تطبيق الصور والاحكام الآتية منها الاعمال المأمور بها من وضوء او غسل او تيمم او تطهير او نزح او صلوة او حج او تشبهها من افعالها او جهاد او عقد او ايقاع او حد او تعزير والى من جملة الاعمال الصادرة من المكلف تعلق به الحكم التكليفي او الوضعي فانها غالبا مشتركة بين المأمور به وغيره اما بنوعه او بصنفه او بكمه او كيفه يريد ان يترتب عليه الآثار من ثواب او امر دنيوي فلا بد حينئذ من اتيان المأمور به المجعول بحيث يصدق عليه ذلك العنوان المأخوذ في الحكم وبعبارة اخرى يندرج تحت العنوان المأخوذة في الشرعي ويجيء في ذلك اقسام الماكولة فعليك بالتامل

في التطبيق

في تطبيقها حسب ما وافقها من الموارد ومنها مثلا كتابة القرآن واسم الله والانبياء ونحو ذلك الذي يحرم على الجنب والمحدث مسه فان في الكتابة مثلا اشياء مشتركة بين القرآن وغيره فلا بد من تعلق الحكم به من مميز ومنها سور العزائم التي يحرم قراءتها على الجنب والحائض فان كلماتها مشتركة بينها وبين غيرها ومنها البسملة التي هي آية مثلا من كل سورة فهي مشتركة فاذا وجب سورة في الصلوة فهل يجب تعيين البسملة ام لا ام انه يتعين باتي شيء ومنها اواني الفضة والذهب يحرم عملها واستعمالها فان من يعمل شيئا من ذلك له ان يغيره فيجعله كرة او قنديلا ونحو ذلك فهل يكون تعيينه باتمامه وتميزه او بالقصد مع ما اتصل ومنها آلات اللهو والقمار وهياكل العبادة التي يجب اتلافها ويحرم عملها واقتناؤها واستعمالها وبيعها ونحو ذلك والكلام فيه كما في الذهب ومنها الصور المجسمة التي يحرم عملها ويجب اتلافها على وجه غير بعيد فانها ايضا في اول مشتركة يجري فيها الكلام الآتي ومنها التزيين بالحناء والخاتم في الاحرام فانه في ذاته مشترك بين الزينة والسنة ومنها التكبير والتلبية القابلة لكونها للاحرام وعدمه وكان هذا داخلا في عموم ما ذكرناه اولا لكن ذكرناهما لتعلق بعض الاحكام بها بخصوصه وشمله التسليم المخرج للصلوة ومنها الوطن الذي تعلق به الاحكام الشرعية في السفر والاطاعة ونحو ذلك ومنها سفر المعصية والطاعة المشروط بها الرخص وعدمه وكذا الحرمة وعدمه ومنها كلاب الماشية والزرع والحائط والصيد تعلق به الاحكام المشارة نحو سائر الكلاب في المعاملات والاقتناء والتربية ومنها الاعانة على الاثم والظلم ومنها النظر شهوة او لا فان الافعال مع شدة اشتراكها تشكل تميز هذه الموضوعات ومنها التدليس المحرم في المعاملات والانكحة وغيرها ومنها الاحياء والحيازة القابلة للتملك وعدمه وكذا الاصطياد وقس على ذلك نظائره الواردة في ابواب الفقه من كل فعل او عين ونحوه

قابل للاحتمالين المختلفين الحكم فنقول اذا كان لذلك الفعل او العين ظاهر ينصرف اليه الاطلاق بحيث لا يصرفه عنه صارف اصلا ورأسا كاحراق جسد امرأ مسلم او القاء النجاسات في المشاعر ومد السب للعدو عرفا من الايذاء والتخريب في ديوان الظالمين والراثي لهم في امورهم بحيث يعد عرفا معينا على ظلم فلا كلام في تعلق الحكم وهذه المرتبة في الحقيقة خارجة من الاشتراك وان كان الفعل او العين في ذاته مشتركا قابلا لغير ما يقع وقس على ذلك كل مرتبة من الاشتراكات السابقة ويلحق بهذه المرتبة وان كان له ظاهر في نفسه لكن لو كان هناك صارف يصرفه من خارج او من نية فذلك ايضا يتعلق الحكم بمقتضى ظاهره ولا يحتاج الى شخص بل يحتاج الى عدم وجود مغير ومن هذا يتفرع الاتيان بكل امر به عند ورود الخطاب وان لم ينو به شيء خاص وكذلك اجزاء كل عبادة وشرائطها من صلوة وحج ووضوء وغسل وتيمم واعتكاف وصيام ونحوها فان كل جزء من اجزاء هذه العبادات وان كان قابلا لامور كثيرة لكن النية الاجمالية المتعلقة بالمجموع المركب في اول الامر توجب ظهور كل جزء او شرط في كونه من هذه العبادة وان لم ينو الجزء فلا يحتاج في الركوع والسجود ونحو ذلك وحركات السعي وغيره نية خصوص الانحناءات والحركات وبهذا يتفرع بطلان العبادات بزيادة الاركان وان لم ينو مثلا كونه ركوعا لان هذه الهيئة في الصلوة ظاهرة في الركوع ومثل ذلك في وجود ظاهر كون عادة الرجل قراءة سورة التوحيد فان اول البسملة ينصرف اليه وكذا لو كان الرجل كاتبا للقرآن في عادته فكل حرف كتب في الآية المعدلة وان ذهل عن القصد فهو قرآن وكذا المعتاد لعمل آلة اللهو والقمار وعمل الصور المجسمة وهياكل العبادة او السفر مع قبل او نحت للمسلمين او الكتب الحجازية او اصطياد او احياء والمعتاد مع تكبيرة واحدة في صلوته فان العادة تصير

الشيء ظاهرا

المشترك فيما له ظاهر وهو ما وافق العادة ولا يحتاج بعد ذلك الى انضمام تميز خارجي محقق للاسم او نية فان بمجرد الشروع ولو عاريا من القصد يصدق الاسم ويلحق احكامه ويشمل ذلك الاستيجار على عمل او نذر ذلك واشباه ذلك مما يكون موجبا للانصراف ونحو ذلك مسح شيء من شعاير العبادة كالتربة الحسينية او الضريح او جدار المسجد او نظائر ذلك مثلا بذكره او جعل شيء من ذلك في نعله فانه ظاهر في الاهانة الا ان يصرفه صارف وكذلك عمل شيء من الآلات المحرمة بحيث يصدق عليها اسمائها لو خلي وطبعه فانه ظاهر في ذلك محرم الا ان يعارضه شيء آخر ولو عارض هذا الظاهر الحاصل من نية اجمالية او عادة او عقل او قصد صورة عرفية كما فصلنا نية مغيرة لذلك فهو المتبع كمن قصد في صلاته الانحناء لقتل حية او عقرب او قصد المعتاد للعمل خلاف عادته من اول الامر في جميع الامثلة المذكورة او نوى فيما يصدق بظاهره الاسم شيئا آخر كقصد الشفاء من التربة ومسح الضريح بذلك او قصد تسوية تلك الآلة شيئا آخر وان كان في اثناء العمل يكون كذلك فان عمل القنديل يتركب من عمل آنيتين وكذلك الكرة وقس عليه سائر الآلات فلو كان قصد العامل خلاف ذلك فلا بأس وكذا لو اراد في بلد آخر لو قصد به الاستيطان مع الدوام اذ العرف بعد الاطلاع على قصده لا يسمونه بذلك الاسم حقيقة لان العرف يسترونه بذلك ومع ذلك فلا بأس به لانا قد منافي القسم الاول ان ما يعد اهانة عرفا مطلقا مثلا حرام ولا ينفع فيه تغيير القصد اتباعا لمدلول الدليل وعنوان الحكم وكذا لو حصل مميز ... قهري يوجب الخروج عن هذا الظاهر كمن اشتغل بما يكون صورته جزء عبادة لكنه غيره بالحالي في شيء آخر به وكذا

لو اتبع البسملة بسورة اخرى فان لحوق السورة يجعل البسملة من نفسها مصداقا عرفيا ولا يحتاج الى ان ينوي البسملة
من سورة القدر ونحو ذلك ووصلت المشترك من القرآن بما يختص به فان المجموع المركب يعدّ قرآنا يلحقه احكامه ووصل
الآلات المحرمة بما يخرجها من اسمها وكذا لتجزئ شيء من المساجد واشباهه اذا اقترن بامارات التعمير وان لم ينو شيئا
من ذلك والبقاء في بلد آخر بحيث صدق الاستيطان ولو عاريا عن النية او الحق بالكلب ما يشبهه ونحو ذلك او تصرف
في المجهول المباح تصرفا ظاهرا في التملك فان ذلك كله كافية في لحوق الاحكام ولو تعارض النية والمميز الخارجي
كمن نوى البسملة لسورة وقرأ غيرها او قصد عدم الاستيطان لكن طالت المدة او قصد تسوية شيء من الآلات
المحرمة فاتصل بما اخرجه من الاسم او قصد غير انفصال بعدّ تامة يطلق عليه الاسم او نوى عدم التملك وتصرف
بما يدل على التملك او قصد بافعاله رفع الظلم لكن وقع ما يوجب الاثم على الظلم ونحو ذلك او نوى في المشترك
عدم القرآنية فكلها مما يوجب صدق القرآن فالذي يقتضيه النظر ان الاعيان الخارجية كالآلات والكلاب ونحوها
كالكتابة والقراءة بالنسبة الى الاحكام الوضعية او التكليفية المتعلقة بها يغلب جانب المميز الخارجي وفي الافعال
يغلب النية فتدبر واما ما لا ظاهر له بذاته او بسبب شيء تام كما هو الغالب في الافعال المشتركة فلا ريب في اعتبار
النية في ذلك اذا لم يكن له مميز خارجي اذ لا يتحقق الموضوع الا بذلك وكثير من الامثلة التي ذكرناها داخل في
ابواب الاحكام التكليفية تدور مدار هذه القاعدة لعدم وجود مميز خارجي للافعال فتدبر واما ان كان له مميز خارجي ايضا
كتصرف المجهول كيفية تدل على تملكه كاحياء ونحوه مما يعلم من ملاحظة ما ذكرناه في الظاهر والمظاهر الذي فرضناه

انما

انما هو لامور عارضة من عادة ونحوه والآفاذكر في هذه الموارد كلها داخلة فيما لا ظاهر له فالظاهر كفاية المميز
ايضا في لحوق الاحكام الشرعية ولا حاجة في ذلك الى النية لصدق الاسم الموجب للحكم تكليفيا او وضعيا والكلام
في صورة اجتماعهما متطابقين واضح لوجود المعين ظاهرا وباطنا واما مع التعارض فينظر حكمه مما مر فتبصر وتدبر
في الموارد حتى يتضح لك حقيقة الامر ‎ الذي ورد له تحديد في الشرع فهو اقسام منها ما قدر بالزمان
كيوم التراوح والرضاع ومسافة القصر وسن البلوغ وسن اليأس واقل الحيض واكثره واقل الطهر واكثر النفاس
وثلثة ايام لمشتبه الموت وعشرة الاقامة وثلثين التردد وحول الزكوة وثلثة الرباط واربعينه واستبراء الامة
بخمسة واربعين يوما وثلثة خيار الحيوان والتصرية ومهلة الشفيع وخيار التأخير وسنة العنين وتعريف اللقطة
واقل الحمل واوقات العدة ومدة تربص الايلاء واحوال الدية ونحو ذلك الآجال التي تجعل المديون والمسلم او الخيار
الشرط او غير ذلك من الآجال التي تصدر بجعل المكلفين برخصة الشارع لهم في ذلك ومنها ما قدر بالوزن
كالكر بالارطال وصاع الغسل ومد الوضوء والدينار في كفارة وطي الحائض ودراهم الكافر ومد الصدقات في مواضع
ونصاب النقدين والغلات وصاع الفطرة وبعض كفارات الحج وبعض خصال الدية كالدراهم والدنانير ومنها ما قدر
بالمساحة كالكر وبعد البالوعة بالاذرع ومسح اعضاء الوضوء والتيمم واوقات الصلوة والنوافل بالمثل والمثلين والاقدام
وبعد الرجل والمرأة بعشرة اذرع في الصلوة ووقت القصر وقت حضور مكة والخروج منها بالنسبة الى الحج وتباعد رامي
الجمرة وفراسخ التلقي وحدود الحريم ومنها ما قدر بالعدد كالدلاء البئر ونصاب الشاة والابل والبقر وبعض الكفارات

وبعض خصال الدية كالابل والحلل واعداد الوضوء واحاد الطواف والسعي وغير ذلك وتارة يكون بغير ذلك من
التحديد بالهيئة ونحوه كتحديد الركوع ببلوغ اطراف الاصابع الى الركبة ونظائره ومنها مباحث الاول ان الشرع في هذه
التحديدات كما قررناه في مقامات خاصة في شرح حجاج النافع المسمى بالجامع البرهانية ليس لخصوصية في هذه المقادير
بانفسها غالبا بمعنى ان الكر مثلا معيار لكثرة الماء وقوته في عدم الانفعال والسنة في التعريف من جهة شدة
الاهتمام بالوصول الى المالك وفي العنين من جهة احتمال القدرة على الجماع في احد الفصول وايضا في القصر لحصول
المشقة والحريم في العامر لاجل عدم الضرر لصاحبه ونظير ذلك يجري في الاغلب هذه التحديدات وليس غرضنا من
هذا الكلام ان التحديد غير تعبدي بل المدار على حصول العلة بل المقصود ان المصالح الواقعية على ما يفهم من تتبع الموارد
وليست منحصرة على الحد الخاص بل شيء يمكن حصولها بالاقل وبالاكثر كما لا يخفى على المنصف ومعلوم للفقيه ان غرض
الشارع اولا وبالذات ايضا ليس هذه التحديدات بل الغايات المخصوصة وقصر الحكم على الضوابط الخاصة ويرشد الى ذلك تعليل
النصوص والفتاوى ايضا في هذه المقامات بلا شاهد ومناسبات التي بها في النصوص من سياق العلة وفي الفتاوى بطريق الحكمة
وسر جعلهم له حكمة مع استدلالهم به وظهوره من النص من باب التعليل انما عرفوا من طريقة الشارع عدم اناطة الاحكام من
مثل هذه الامور الغير المنضبطة وقد خالف في هذه التحديدات جماعة من الاصحاب في بعض مقامات الباب رجوعا الى ما هو المعلوم
القاعدة والتعليل وطرحا لخصوصية حتى اجتزء الكاشاني في باب الكر حيث جعل المدار في الانفعال التغير والعدم كما يستفيد من
النص والاجماع وجعل الكرية كاشفة عن التغير فيكون قول الشارع لا ينجسه شيء اي لا يغيره وان شئت تفصيل ذلك

فراجع ما

فراجع الى ما كتبنا في المياه وجعل الفاضل العلامة باب الحريم مبنيّة على عدم الاضرار والغى خصوصية الاذرع المحدودة
في الشرع والمفتي بها عند فقهائنا ونظير ذلك ما قاله بعضهم في البئر والبالوعة وفي سنة التعريف حيث جعل المدار الياس من
المالك ولا ريب انه يمكن ابداء مثل هذه الاعتبار المناسب في هذه التحديدات سيما فيما ورد العلة في ذلك كمسئلة العلو والاستبراء ونظايرها
فتدبر ولا ريب ان هذه الطلايع مما يتجه في نظر القاصر بحسب البادي على هذه الاحكام ومع ذلك لا نقول بمقالة مثل العلامة في الحريم
والكاشاني في الكر ونظايرهما في غيرهما بل نتعبد بالتحديدات وفاقا للاعيان نظرا الى ما علمنا من الشارع انه لما رأى ان
المكلفين بحسب اختلاف الامزجة والنفوس يدور امرهم في الاحكام غالبا بين افراط وتفريط والذي يعتدل قواه ويستوي اركانه
في ذلك قليل الا شاذا الاحكام مثلهم جعل الشارع هذه الحدود حسما لمادة التشاجر والتنازع وحفظا للنفوس عن طرفي
الوسواس والمسامحة فان الشارع مثلا لو اناط حريم البئر بعدم الضرر فواحد يقول هذا مضر وآخر يقول هذا غير مضر ويصير
التنازع وواحد يكون محتاطا في دينه لا يمكنه احداث عمارة من وسوسة نفسه بان ذلك لعله ضرر ولو اناط غسل الوجه
بالعرف فاهل المحتاج كانوا يزيدون اذ انهم يصفون من رؤسهم ومع ذلك لا يطمئنون به واهل التسامح يقتصرون على
العينين والانف والخدين فدعت الحكمة الى ان الشارع يلاحظ احوال الغالب الامزجة والنفوس والابدان والاراضي
وغير ذلك مما تعلق عليه الحكم وجعل الموضوع حدا واحدا وان كان النفس الامري للحكم قد يوجد باقل منه وقد لا يوجد بذلك
المقدار بل يحتاج الى الازيد لكنه الغاه الشارع لعدم الانضباط ولاحظ الغالب وحدده بذلك لا يتجاوزه المقلد ولا يقصر
فيه المتسامحون فصار هذا تعبدا في قاعدة كما يوجد في ابواب الفقه قاعدة في تعبد صرف مطردا ولا يعلم وجهها والمقام معلوم

الوجه واضح القاعدة اخذ فيه التعبد بالعرف فتدبر فى هذا الكلام تحل لك الاشكالات فى اغلب الغالب مقادير الدية

ودينار مع تفاوت الفاحش فى زماننا مع ان المعلوم ما لحظه الشارع فى كل عشرة بواحد وبذلك يندفع به شبهة البناء على بعض

من موارد التحديدات والثالثة التعبدى الثانى ان هذه التحديدات اغلبها بل كلها تحقيق فى تقريب او بالعكس فان المراد

والاول انسب بالتعبير كما يظهر من ملاحظة معانيه والمرادات هذه الحدود ماخوذة فى سبيل التحقيق والمدار على النقص ولو بقدر

مثلا كما فى الادلة السابقة مثلا فضلا من يوم فضلا عن ايام لم يتعلق به الحكم اتباعا لظاهر التحديدات المحمولة على

الواقعية الحقيقية وكذا النقص المحدود بالشبر بالاصبع مثلا فضلا عن شبر فضلا عن ذراع فضلا عن ميل وكذلك النقص

المحدود بالوزن بمثقال فضلا عن مد فضلا عن رطل فضلا عن صاع وشبه النقص المحدود بالعدد بنصف او ثلث فضلا

عن الواحد التام فان قلت لم يوخذ هذا التحديد من ظاهر اللفظ ولا ريب ان قوله الف ومائتا رطل او ثمانية فراسخ

او عشرون يوما او سبعون دلوا ونحو ذلك يتسامح فيه فى العرف بمثل هذه النقايص التى قلت فينبغى اجتناب الكثير

القليلة التى يتسامح فيه العرف كما لو كان من اليوم او يوم من الشهر والاسبوع بل الشهر من سنة او سنتين والاصابع

من ذراع او شبر او اشبار والذراع والاذرع من الميل والميل من الفراسخ والمد من صاع والواحد من الفرد ونحو

ذلك واحد جزء كلها بالدقة والتحقيق لا دليل على ذلك فى شئ تمام بعد فهم العرف واستعمالهم كذلك قلت اولا

ان هذا الكلام يتم فيما له اسماء خاصة من المقادير المقدرة كالاصبع والشبر والذراع والميل والفرسخ واليوم والشهر

والمد والرطل والصاع ونحو ذلك واما ما كانت المراتب باضافة العدد الى ذلك المقدار حتى تزايد كقولك عشرون

او اربعة آلاف ذراع او اربعة وعشرون اصبعا او عشرة امداد او الف ومائتا رطل او خمس يوما ونحو ذلك فلا

لانا نرى العرف لا يطلقون على ما نقص من الاذرع واحدا انه اربعة آلاف وان اطلقوا عليه الميل وكذا الناقص اصبع

واحدا لا يقال اربعة وعشرون وان قيل عليه الذراع فدعوى هذا الكلام فى المكسورات مما فيه غير معلوم اذ طائفة من

التحديدات وردت فى الشرع من الاسم النقص ان فى دون العدد بل الغالب ذلك واذا لم يجر هذا الكلام فى نحوه غالبا فى ملحق به بعدم

القول بالفصل فان قلت الحاق الموضوع بعدم القول بالفرق لا وجه له قلت غرضى انه لو لم يثبت حقيقة الموضوع من

احد الطرفين فقه الحكم يتمسك بعدم القول بالفرق فان قلت معلوم ان هذا فى طرف الملحق به لعدم امكان فرق

وعدم جريان طريق اهل العرف به وفى طريق الملحق معلوم خلافه قلت هذا غير قادح فى الحكم بالالحاق ما لم يثبت ان

الاعمية وثانيا نقول لا ريب ان المعنى اللغوى فى هذه الالفاظ انما هو ما يوافق المقدار بالتحقيق كما هو المصرح به فى كلام

اللغويين بل الظاهر اطباقهم على ذلك وهذا التوسعة فى المقام اما من باب المجاز او النقل او الاشتراك اللفظى اذ الاشتراك

المعنوى فى اللغة معلوم الانتفاء بل لا يكاد يتنازع فيه متنازع وشهرته فى العرف داخل تحت النقل اذ يكون من باب

نقل اسم الفرد الى الكلى ولا ريب ان المجاز لو قطعنا النظر من الآثار اولى من الاخيرين كما قرر فى محله وثانيا

نقول ان الظاهر المجازية لاصالة عدم النقل والوضع الجديد وصحة السلب فى العرف عن الناقص وتبادر التام

وعدم اطراد اطلاقه على الناقص فى كل مقام وفيه كلام ويتضح من ذلك لا يخفى على المتدبر فاذا ثبت المجازية فالاصل

الاستعمال الحقيقة حتى يظهر خلافه فان قلت هذا مجاز شايع وفى ترجيح الحقيقة عليه كلام مشهور وخلاف عظيم قلت

وصول الى هذا الحد ممنوع ثم مكافئة للحقيقة حتى يتوقف مع عدم القرينة ممنوع ثم مسلمة فضلا عن ترجيحه عليها بل الحق

تقديم الحقيقة والكلام موكول الى محله ورابعا نقول ان الشارع اذا علق الحكم على شئ محدود فقدر ما تيقنا دخوله

ما يساوى الحد تحقيقا تحت الدليل فيترتب عليه احكامه واما الناقص فلا اقل من الشك فى دخوله فالمرجع الى القاعدة

او الاصل بحسب المقامات نظير التشكيك فى المطلقات بل هو منها وخامسا قد قررنا ان اكثر هذه التحديدات انما هو للخلاص

من الوسواس ولا ريب ان الظاهر منها التحقيق فى اصل المقدار حاسم لمادة الوسواس بخلاف الانضباط مع التسامحات

العرفية فلا تنضبط وهذا نظير ما قلناه فى القراءة بالنسبة الى هذا التعبير الذى فى السنة عوام العرب ونحو ذلك

ونحو ذلك مقطوع العدم واما المراد من التحقيق والتقريب ان غالب ما يعلم منه هذه المقادير مختلفة كالاصبع والشبر

والذراع والايام ونحو ذلك اذ لا يمكن عادة اتفاق الاشبار او الاصابع او الاذرع او الايام وكذا افراد

ما اعتبر بالعدد كالانعام والرضعات والدلاء ونحو ذلك الاوزان بالنظر الى اختلاف الاحوال فى كيفية الاستيلاء

والاستعمال وان كان التفاوت قليلا والكيل مما لا يخفى تفاوته على احد ولا ينفع فى ذلك اعتبار مستوى الخلقة اذ النظر

فى غير ذلك لمعاودات افراد ذلك ايضا عرضا عريضا لا يدخل تحت ضابطة ولا يقف عند رابطة فان كون الابل او البقر

ونحو ذلك وكذلك ضيعة الطفل متوسطة فى الصغر والكبر والزيادة والنقصان من الحالة العادية بل العادية تساويها

تتفاوت افراد النوع لا محالة فهى من هذه الجهة تقريب ومن الجهة الاولى تحقيق ولذلك سميناه تحقيقا فى تقريب

ولم نسمه بالعكس وهذا ايضا من المؤيدات القوية مع ان هذه التحديدات تعبد فى فائدة وليس المدار الا على الحكم والعلل التى

تحت فرد خاص بل يمكن وجوده فيما هو اقل او انقص فلهذا اعتبر الشارع التحديد فى جهة حسما لمادة الاختلاف باذكرو لم يعتبر

فى جهة اخرى ارشادا الى كون ذلك ليس لخصوصية خاصة بل شئ يوجد فى افراد متقاربة وان تفاوتت واختار الشارع

التحديد فى ذلك والتقريب مع العسر ضبط الثانى فان ضبط الكر بالاشبار اسهل من ضبط نفس الشبر مع اختلاف افراده مضافا الى

ان ضبط الكامل يستلزم ضبط جميع الامور لتلفيقها منه فلا يمكن العكس الا بتكلف بارد فى بعض المقامات هذا الحق

بحمد الله تعالى بما وقع من الحكيم مع الاطلاق فتدبر الثالث فى تحديد مفاهيم هذه الالفاظ المتعلقة بالتحديدات على ما ثبت عندى

بالنقل او بالامارة فنقول اما اليوم فيطلق على معان ثلثة احدها من طلوع الشمس من الافق الحسى يعنى كون مركزه فوق

الافق او خروج القرص تماما والدال الظاهر الى غروبها فيه على احد الاحتمالين والثانى اقرب وبعبارة اخرى لا يدخل فيه

الليل ولا ما بين الطلوعين للفجر ولاله والشمس وان كان فى هذا المقام بعد ذلك صور واحتمالات لكنه كلام آخر وثانيها

الاطلاق على ذلك المتقدم مع اضافة ما بين طلوع الفجر الصادق وطلوع الشمس اليه ذلك وثالثها الاطلاق على مجموع اليوم

والليلة من الطلوع الى الطلوع ولم اقف على من احتمل الوجه الرابع وهو كونه من طلوع الفجر الكاذب الى الغروب مع ان

ما بين الطلوعين عند اهل التنجيم هو من الفجر الكاذب كما صرح به وانما الكلام فى الحقيقة من بين هذه المعانى والحق ان

المعنى الثالث مجاز لانه خلاف المتبادر ويصح السلب عن المجموع المركب وقرينة التقابل بين اليوم والليلة فى العرف واللغة

ومجرد الاستعمال لو ثبت فهذا لا يفيد الحقيقة مع انه غير ثابت اذ الظاهر انه تخيل من دخول الليلة فى بعض الاستعمالات العرفية

من باب اللزوم او بالقرينة والحق ان الاستعمال فى مثل ذلك ايضا فى النهار والا دخول الليلة فيعلم من خارج ولم يعهد منهم

غير ذكر من الاستعمال واما المعنيان الاولان فالحق ان الثاني حقيقة في العرف واللغة لانه متبادر منه ولا يصح سلبه عنه ونقل
اهل اللغة ايضا من ذلك مقابلة الليلة المطلقة بما بين غروب الشمس وطلوع الفجر نعم الكلام في المعنى الاول بل هو حقيقة
ام لا او مجاز بل قولان والذي اراه انه حقيقة فيه ايضا لعدم صحة السلب الا انه ولكنه بل هو على الاشتراك اللفظي او المعنوي
احتمالان والذي يقوى هو الثاني فالوضع للقدر المشترك بين الامرين ولكن الاستقراء في موارد الشرع يقضي بكون المراد باليوم
المعنى الثاني كما يظهر بالتتبع حتى اشتهر في السنتهم اليوم الشرعي ولا يخفى عليك ان هذا في غير ما كان هناك قرينة على
الخلاف كما لا يتجارى بما عمل فان يوم الاجير من طلوع الشمس بل لو اكثر منه ايضا في الجملة فلا باس نظرا الى ان الاطلاق
كما ياتي ينصرف الى المعتاد وهو فيه كذلك وقد يكون يجتمع فيه المعنيان كيوم التراوح فان الشرعية تقتضي كونه يوم الصوم وتعلقه
بالعمل يقتضي كونه يوم الاجير ولو ينافيه جانب الشرع تغليبا للتعبد وعملا بالمتيقن بعد جريان استصحاب النجاسة واما اليوم
والليلة فلا خفاء في معناه واما الشهر فالاشهر ثلثة احدها الشهر الشمسي وهو مدة سير الشمس في احد البروج الاثني عشر فقد يكون ثلثين
وقد يزيد واحد وقد يزيد اثنان وهذا الاطلاق مجاز غير متبادر من اطلاقه ويصح سلبه عنه وليس له معنى في اللغة والعرف انما
هو اصطلاح من اهل التنجيم وثانيها الهلالي مع ثلثين يوما وهو المسمى باسم العددي وثالثها الهلالي مع ما بين الهلالين الذي
ثلثين او نقص واحد والكلام في انه بل هو حقيقة فيهما او في احدهما دون الاخر مع الاول بل هو على الاشتراك معنى
دفعا للمجاز والاشتراك وتبادر القدر المشترك وعدم صحة السلب عنها لكن الفرد المتبادر منه هو الهلالي فيحمل الاطلاق عليه ما لم يكن
هناك قرينة على العددي او الاعم وسياتي في باب اللوازم والاحكام ما يتضح به الحال والسنة والعام ويحمل بمعنى واحد ولكن

فكل منها مناسبة في الاشتقاق لا حاجة لنا في ذكرها وشان الفقيه تتبع ما يقتضي العرف نعم السنة في اللغة من اول يوم
عددته الى مثله وقيل ان العام لا يكون الا شتاء وصيفا فيكون اخص من السنة ولا فائدة في ذلك لانه مهجور في العرف
الظاهر والمراد بالثلثة ما عرفت في معنى السنة نعم الكلام في ان مثل ذلك اليوم في اي شيء بل هو بالنسبة الى الشهور يعني
من اول شهر شعبان الى اخر مثله او بالنسبة الى الفصول يعني من اول الفصل الربيع الى اخر مثله وان نعتبر بحسب الشهر
هو السنة الهلالية والثاني هو السنة الشمسية واما احتمال السنة عددية بمعنى كونه ثلثمائة وستين يوما لا زائدا ولا ناقصا
فهو قضية الشهر العددي اذا ثبت ان السنة اثنى عشر شهرا او تعريف السنة بهذه العبارة لم اجد في اللغة نعم هو مورد
الناس فبناء على ان الشهر يطلق على ثلثين تكون السنة كذلك اذ هو اثنى عشر شهرا باي معنى فرض فيكون هناك ايضا
عددية وهل هو حقيقة في الكل على الاشتراك او التشكيك او في بعضها دون الاخر وجوه والذي اراه ان العددية
ليست حقيقة بل الاطلاق عليها لوجود العلاقة في ضمنها واما الاولان فهو حقيقة فيهما على التشكيك والمتبادر الهلالي
الاستعمال فينبغي حمله عليه ما خلا من القرينة والنصوص اذ في المعاملات والشروط عليه ولزوم الزكوة بحلول الثاني عشر وان لم يتم
ليس لتغير من في الحول انما هو حكم ثبت بالدليل الخاص ولا يخلو من مناسبة ايضا لاشتغاله فتامل والكر ما حقق في
الف ومائتا رطل بالعراقي وزنا واثنان واربعون شبرا او سبعة اثمان شبر بالمساحة والمراد بلوغ تكسيره الى ذلك
واربعين مجسما ما يحيط به ستة مربعات متساوية الاضلاع كل منها شبر الا ثمن واحد منها تام ان كل بعد منها صحيح
منها فالاحتمالات سبعة وعشرون فمع الكسر في الكثرة وبلغ الكر ومع الصحة مطلقا لضرب احد مما في الثالث

والحاصل في الثالث فان نقص عما ذكر فليس بكر ومع اشتمال الطرفين على الصحيح والكسر فجنس احدهما في مجنس الاخر
ومخرج احد الكسرين في مخرج الاخر وثبت الحاصل من الاقل الى الثاني وان لم يكن اقل فبالقسمة تم العمل مع صحة احدهما
فقط كسر الاخر كذلك نضرب الصحيح في صورة الكسر ونثبت الحاصل الى مخرجه او تقسمه كما مر ومع تلفيق احدهما والصحة في مقابلة
نضرب مجنس الاول على الثاني وتمه بنسبة او قسمة ومع الكسر نضرب المجنس منه في صورة المخرجين احدهما في الاخر ثم
ينسب بين الحاصلين والخارج هو المطلوب في البين فتدبر في هذه الضابطة وان شئت تفصيلا في الكلام في طريقة الضبط
والمساحة فعليك بالمراجعة الى ما كتبه شيخنا بهاء الدين محمد العاملي في كتاب الحبل المتين فان فيه ما لا مزيد عليه والرطل
معيار لوزن به وهو العراقي مائة وثلثون درهما بالصيرفي بالمن التبريزي ستمائة مثقال يكون مائة وستة وثلثون مثقالا
ونصف من والمدني رطل ونصف بالعراقي مائة وخمسة وتسعون درهما والمكي رطلان بالعراقي والذي افهمناه من استقراء
موارد الفقه ان الرطل حيث يطلق في الاخبار يراد به العراقي فعليك بالتتبع فليحمل عليه ما لم تقم قرينة على خلافه ويؤيد
ذلك الخبر في الكر الذي ينبذ فيه التمر للشرب والوضوء وكم قدر الماء قال ما بين الاربعين الى الثمانين الى ما فوق ذلك قلت
باي الارطال قال بارطال مكيال العراق فتامل والصاع تسعة ارطال بالعراقي وستة بالمدني واربعة ونصف بالمكي
فيكون الفا ومائة وسبعين درهما كل عشرة سبعة مثاقيل شرعية وخمسة وربع مثقال صيرفي لكن في مكاتبة جعفر بن
ابراهيم الى ابي الحسن واخبرني يعني الصاع يكون بالوزن الفا ومائتين وسبعين وزنه اي مرة بالوزن يعني درهما والمد
والتشديد ربع الصاع لانه اربعة امداد وما في الخبر ان صاع النبي كان خمسة امداد يحمل على شيء مخصوص والا فالصاع

المعروف

المعروف زمانه اربعة امداد مع ما ثبت بالنقل المعتبر والدينار واحد الدنانير واصله دنار بالتشديد فابدل احد
مثقال من ذهب وليس المراد في الفقه من المثقال الا الشرعي وهو عشرون قيراطا والقيراط ثلث حبات من شعير كل حبة
عبارة عن ثلث حبات من الارز فيكون بالشعيرات ستون حبة وبالارز مائة وثمانون حبة ويعبر الاثر ان
الدينار على هذا الحساب يكون الذهب الخالص وهو المسمى بالطلا في عرف اهل الظاهر وهو باعتبار الصحيح ثلثة ارباع المثقال
والدرهم عشرة منه بسبع مثاقيل شرعية وهو المضروب من الفضة وهو ستة دوانيق توازي نصف مثقال وخمسه
وثمانية واربعون حبة شعيرا فتدبر وقيل ان في الجاهلية كان الدرهم مختلفا بعضها خفافا وهي الطبرية وبعضها ثقالا
كل درهم ثمانية دوانيق وكانت تسمى العبرية والبغلية نسبة الى راس البغل ملك من الملوك فجمع الخفيف والثقيل وجعلا
درهمين متساويين كل درهم ستة دوانيق وقيل ان عمر فعل ذلك حيث طلب جباية الخراج بالوزن
فصعب الرعية والشبر بالكسر مسافة ما بين طرفي الخنصر والابهام بالتفريج المعتاد ويراد في التقدير الشبر
المتعارف وان تفاوتت افراده ايضا وقد مر تحقيقه والذراع من المرفق الى اطراف الاصابع وهو ستة قبضات كل
كل قبضة اربع اصابع كل اصبع سبع شعيرات متلاصقات بالسطح الاكبر في المشهور المنصور وقيل ست عرض كل شعيرة سبع شعرات
من شعر البرذون والقدم في باب الوقت يراد به سبع قامة الشاخص والمثل والمثلان تماما ونصفها واخذ ذلك
الانسان فان قامته سبعة اقدام بقدمه في مستوى الخلقة والمراد بلوغ ظل ذلك على ما حققنا في اوقات الفرائض المترتبة
في الشرع بلوغ الظل الحادث بعد الزوال سواء كان بعد انعدام او بعد عامة قصر الى ذلك لا مجموع الموجود والحادث

ثلث الفرسخ والفرسخ اربعة آلاف ذراع على الاصح وقريب تحديده في كلام اهل اللغة وفي كلامهم كما في المغرب ايضا او نحو
ذلك في ارض خالية من تلال ووهاد ومن دون ان يستظهر عارضي يقارب ذلك جدا وليس المراد به المبصر ربما يتشبح او قد يكون
ذلك ازيد من اربعة فراسخ بل ظهور الجسم العظيم بصورته النوعية وعلى هذا فالفرسخ ثلثة اميال اثنى عشر الف ذراع
او قدر مد البصر ثلث مرات الرابع قد تقدم سابقا ان المكسور والناقص لا يعتد به في الشرع غالبا لانه قد مر تحقيق معنى
الجهة لكن الكلام في ان المنكسر من يوم او شهر او سنة هل يكون المعنى ملغى في الحكم فيراد القدر المعتبر من ايام الصحاح او لا
بل يعتبر التلفيق في جميع ما عددناه من الاحكام المتعلقة بالزمان من ايام الخيار والعدة والاستبراء وايام الدم والطهر ونظائرها
ومنشأ المسئلة ان اليوم هل اليوم مثلا حقيقة في الملفق من الاثنين وكذا الشهر والسنة في وجه لان الكلام في الاخير
ضعيف من جهة كون الشهر على ما قرر حقيقة في ثلثين يوما والسنة في عدد مثل كل يوم عددية ولا يدور ان مدار
هلال او سير شمس او نحو ذلك حتى يلزم فيهما الانكسار والتلفيق بالنسبة اليه في نفسها نعم يدخلهما الكسر باعتبار اليوم
فان انكساره كسر لهما فالكلام فيهما الكلام فيه نعم لو قلنا بان الشهر عبارة عما بين الهلالين يجيء فيه هذا الكلام كما انه
لو قلنا في السنة باعتبار خصوصية كما مر الاشارة اليه في العام جاء فيه هذا الكلام ونحوه لو اعتبر الشهر او السنة ملفقا
تحلل الفصل بين الشقين ويجيء لذلك توضيح في اللوازم والحاصل هل اطلاق هذه الالفاظ على الملفق من الشقين على
فرض امكان التلفيق حقيقة او مجاز فعلى الاول فهل هو على التواطي او التشكيك وجوه ثلثة فعلى التواطي الكلام في اعتبار
التلفيق في جميع ذلك وعلى الاخيرين لا دليل عليه وهو على المجازية واضح وعلى التشكيك من جهة انصراف الالفاظ الى الفرد

المبادر كما لا يخفى والذي اراه ان مقتضى الآثار وطريقة العرف الجارية مقتضى القاعدة اللفظية الافرادية عدم
التلفيق فيسقط المنكسر ويحسب من اليوم التام ونظيره في الشهر والسنة على فرض ذلك ولكن الكلام في الهيئات
التركيبية المتولدة من اضافة الاعداد وجمع الايام والشهور ونحو ذلك ويجيء فيه البحث من جهة تقدير ثبوت التلفيق
بحقيقته في وجه او قرينة على الاصح فهل المراد بالتلفيق اعتبار مقدار ما مضى من اليوم المنكسر من اليوم الاخر او اعتبار
بقاء الزمان من اليوم الاخر كمقدار بقائه من المنكسر او ملاحظة مقدار النسبة الى اليوم الاخر كنسبة ذلك المقدار الى
اليوم المنكسر وجوه ثلثة وتظهر الثمرة في نقصان الايام وزيادتها فلو فرضنا ثلثة ايام الخيار الحيوان مثلا لو فرضنا وقوع البيع بعد
اربع ساعات من طلوع الشمس في يوم مقداره اثنى عشر ساعة كليلة اليوم الثاني اثنى عشر ودقيقتين واليوم الثالث اثنى
عشر واربع دقايق والرابع اثنى عشر وست دقايق وعلى الوجه الثاني يبقى الخيار الى اربع ساعات وست دقايق
لكون الباقي ثمانية كيوم البيع وعلى الوجه الثالث يبقى الخيار الى اربع ساعات ودقيقتين اذ الذي مضى من يوم البيع
اربع ساعات وهو ثلثه بالنسبة الى اثنى عشر فيعتبر ثلث اليوم الرابع وهو اربع ودقيقتان ونظير ذلك لو كان
نقص اليوم ست دقايق فعلى الاول الى اربعة وعلى الثاني الى اربعة الا ست دقايق وعلى الثالث الى
الا دقيقتين وقس على ذلك سائر الفروض في الايام المختلفة وتلفيق النهار من الليل وبالعكس فيما يحتاج الى ذلك
والذي يساعده العرف اعتبار الوجه الثالث اذ لا يفهمون من قول القائل اقيم ثلثة ايام في البلد الفلاني
مع انك راحل او قول القائل خذ من اليوم الآتي بمقدار المنكسر من هذا اليوم الا التوزيع بالنسبة

وملاحظة النسبة ويقولون مثلا من نصف هذا اليوم الى نصف ذلك اليوم او من ثلثه الى ثلثه وليس لاحد
ان لو بقي في بلد من نصف نهار الى نصف نهار اتى ما بقيت يوما ملفقا تاما لانه على تقدير نقص اليوم
الثاني صار هذا ينقص بدقيقة او ان بقيت يوما ودقيقة على تقدير الزيادة بل يعد هذا يوما ملفقا تاما
والسر فيه ان الحاق تتمة اليوم باليوم الزائد حتى ينقص او الحاقه باليوم الناقص فيزيد لا دليل عليه بل الافهم
من معنى التلفيق الاظهر مركب بين الطرفين من وجه ومناسبهما من آخر كتركب المزاج من الحلو والحامض فاليوم الملفق
ينقص من اطولهما ويزيد على قصرهما فتدبر فانه كلام ليس عليه غبار الخامس فيما يلزم هذه الحدود وتحقيقها قد عرفت
مما مضى ان اليوم حقيقة في النهار وليس الليل داخلا في معناه الا وجه ضعيف جدا فلو قال الشارع ثلثة ايام كذا
مثلا او خمسة واربعون يوما للاستبراء فمعناه اعتبار النهار دون الليالي لكن اللازم من هذا التركيب دخول الليالي
المتوسطة في ذلك دون الليلة الاولى والاخيرة فان المتبادر من قوله خيار الحيوان ثلثة ايام للمشتري دخول
الليلتين الواقعتين بعد الاول والثاني في ذلك في الحكم وهذا من لوازم التركيب ولا يتخيل متخيل ان الخيار في
اليوم دون الليلة ونحو ذلك في نادي الاقامة فان المتبادر من قوله الآن انوي عشرة ايام دخول التسع ليال
فيها وليس المعنى اقامة ايامها وان خرج لياليها ومن يقول بان الليلة داخل في اللفظ يجيء فيه وجوه ثلثة احدها
ادخال الليلة السابقة ايضا في ذلك حتى يتم ثلث ليال وثانيها ادخال الليلة اللاحقة لآخر اليوم تعيين تاما
وثالثها ادخال السابقة ان قلنا بان الليل مقدم على النهار عملا بالعرف وادخال اللاحقة ان قلنا بالعكس عملا

بالشرع كما حقق في محله ويحتمل ايضا التخيير لعدم الترجيح ويحتمل ادخال السابقة اذا اتفق ابتداء الشيء المحدود
من الليل واللاحقة ان ابتداء من النهار ويحتمل ايضا سقوط الليلة الزائدة في الثاني ويجيء على هذا القول التلفيق
في الليل على ما قررناه في النهار لو اتفق البداة في وسط الليل وللبحث في هذا المقام مجال واسع والعمدة في نظر التنبيه
على الضوابط والتنقيح مقام آخر وقد يلزم التركيب ايضا دخول الليالي بعد الايام لا من جانب اللفظ كما ذكرناه بل
من الوجود الخارجي كما لو اتفق البيع او نية الاقامة او التولد او المرتد او الطلاق او نحو ذلك في اول الليل
فانه يدخل الليلة الاولى ايضا في عداد الايام لتوقف مضي الايام المعتبرة حينئذ الى وجود الليالي في الخارج وهو منشأ
الالتزام وكما لو اتفق احد هذه الامور في وسط النهار وقلنا بالتلفيق فانه يكون الليالي بعدد الايام لكنه
الليالي تامة والايام ملفقة وقد يدخل نصف ليل او ازيد او انقص لو وقع شيء من ذلك في الاثناء ولذلك اعتبر
جماعة من الاصحاب في هذه التحديدات الليالي المتوسطة ولم يلتفتوا الى غيرها لما عرفت من دخولها في مدلول اللفظ
لعدم الانفكاك عن الماهية ودخول ما ذكرناها في بعض المصاديق للزومه للوجود الخارجي في بعض الاحيان
وليس غرضهم من تخصيص الدخول بالمتوسطة اخراج ما عداها من الحكم وان فرض كما فرضناه فلا تذهل وقد عرفت ايضا
ان اطلاق الشهر يحمل على الهلالي لكن لو وقع ما قدر بالشهور من اجل مبيع او عدة او شرط ونحو ذلك في اثناء
الشهر فللاصحاب في ذلك وجوه ثلثة واشهر في ذلك القطع بعدم احتساب الناقص كاملا وعدم سقوط هذا الناقص من
الاعتبار مطلقا حتى يحتسب بعده شهور هلالية تامة اما بقرينة المقام وكون القاعدة فلا التلفيق من ضم هذا الناقص

الى ما بعد فمن زعم ان هذا قرينة على عدم ارادة الشهر الهلالية هلالاً لعدم امكان وجوده من حين وقوع العقد
فى اثناء الشهر ولم يعتبر ان اطلاق اللفظ اعتبر كلها عددية ولم يعتبر الهلال ومن زعم ان المتبادر من الهلال الآن نعم
قرينة على غيره سواء جعلنا ذلك مجازاً او فرداً غير متبادر وادعى الاستظهار فى الخروج من الحقائق الى المتيقن ادعى
ان الشهور الهلالية الآتية التامة لا دليل على اعتبارها عددية نعم هذا المنكسر بعد الدليل على عدم سقوطه بل لزوم
انضمامه عرفاً انه لا يمكن كونه هلالياً حملناه على معنى آخر وعبرنا فيه بالتلفيق كما هو طريقة المشهور لكن لهم هنا
طريقين احدهما تتميم الشهر الناقص من الآخر بمقدار ما مضى منه فيمكن ان يكون ثلثين لو تم الهلال
الاول بعده وان يكون تسعة وعشرين لو نقص بيوم من آخره ولعل الوجه فى ذلك بناء الامر فى هذا الفرض من
الاكثرية فان قول القائل فى اليوم من رجب وقت طلوع الشمس آجرتك هذا الدار من يومنا هذا الى ستة اشهر
لا يفهم منه الا الى الثانى عشر من المحرم وقت طلوع الشمس وان كان شهر رجب ناقصاً بيوم وثانيهما تكميل الناقص
ثلثين ففى هذا الفرض يحل اليوم الثانى عشر ايضاً فى مدة الاجارة لو كان شهر رجب ناقصاً كما اختاره بعض
اصحابنا والوجه فى ذلك بعد العلم باحتساب الناقص الخروج من ظاهر اللفظ فى ذلك الشهر خاصة يحمله على العدد
فانه اما معنى مجازى او فرد غير متبادر كما اخترناه فمع القرينة على عدم ارادة الهلال لعدم امكانه فى المنكسر يحمل
على العددى وهو ثلثون اما اتمام الناقص بمقدار ما مضى فقد يكون تسعة وعشرين مع انه ليس شهراً هلالياً
ولا عددياً ولا ريب انه مجازاً وابعد المجازين ولا يسمى فى العرف تسعة وعشرين يوماً شهراً اصلاً وهذا الذى ذكرنا قوى

مجمل

متين لو لم يعارضه التبادر العرفى فى المعانى التركيبية فى باب التلفيق فانه قد يستفاد من التركيب معنى لا ينطبق
قواعد المفردات كما ذكرناه فى جواب ابن جنى حيث زعم ان غلبة اللغة مجازات فنقول بعد ما قررنا من كون التلفيق
على خلاف القاعدة بالنظر الى اللفظ المفرد بل هناك ضابط كلى من قرينة خارجية على ارادة الملفق من هذه التركيب
مثلاً قول الشارع فى الزواج او الرضاع او فسخ القصر يتزوجون يوماً او ترضيع يوماً او مسيرة يوم وكذلك قوله
اقل الحيض والاطهار المشتبه الموت والرباط وخيار الحيوان والتصرية والتاخير ومهلة الشفيع فى احضار الثمن ثلثة ايام
ونظير ذلك لو فرض زيادة المدة وقوله يعرف اللقطة حولاً وينزح عشرون دلواً او خمس من الابل شاة او الدية
مائة بعير او ليسيل النزح او الرضاع او مسيرة نصف يوم او اليومين الثامنين مع نصف يومين فى التعريف ثلثة او
نصف ستة مع انفصالها او كفاية اربعين نصفاً من دلو او لزوم شاة فى عشرة من الابل مشتركة بين اثنين
او كفاية اعطاء النصف المشاع من مائتى بعير ونحو ذلك فيما تعلق بشئ من ذلك ونحوه نذر وشبهه او الاكل
او يدور مدار القرائن الخاصة والذى يظهر بعد التامل عدم وجود ما يدل على دخول الملفق فى الاطلاق لو دل
قرينة على عدم خروج المنكسر عن الحكم وعدم زيادة على ذلك كما هو الظاهر فى الحيض والطهر وخيار الحيوان ومهلة
ونصاب الانعام بعد التامل التام فلا باس بالدخول والا ففيما عدا ذلك فالاصل عدم ترتب الآثار بعد عدم الدخول
تحت اللفظ وملاك بملاحظة ادلة المقامات فى التحديد حتى يظهر لك جلية الحال فان هذا مقام استعجال
فى استطراد الحال مالم يرد له تحديد فى الشرع سواء كان اصل التعبير من الشارع او من المكلفين فى معاملاتهم

من عقد او ايقاع قسمان احدهما ما اعتبر فيه الاعتياد من الشرع او التحقق عنوان الحكم التى صدر من الشارع وثانيهما
ما ليس فيه خصوص الاعتياد اما الاول فمنه دلو البئر ومخرج الاخلاق وتحقق العادة للحيض والنفاس والماكول والملبوس
فى سجود الصلوة والكيل والوزن فى المعاوضات ونحوها وتوابع متعلقات العقود كالتوابع للمبيع والعين المستاجرة ونقود
المعاملة والمرض والبول فى الفراش والاباق فى كونها عيباً وفى كون الشئ مكيلاً او موزوناً فى تحقق الربا ولزوم
الاعتياد بذلك فى صحة المعاملة وانصراف اطلاق اللفظ اليه وفيه ولى الكلام ان احدهما الاعتياد بعد عبارة فى معنى
اللفظ او فى لحوق الحكم لانصراف الدليل اليه او قيام القرينة عليه باى شئ يحصل فنقول لا يخفى ان العادة ليس
لها حقيقة فى الشرع غير ما هو معناه لغة وعرفاً لاصالة عدم النقل ولم يدعه احد ايضاً وما ورد فى باب الحيض من
التحديد كما سنذكره لا يدل اولاً على نقل معنى اللفظ بل انما هو تحديد لما يلحقه احكام العادة من الافراد وان المطلق
عليه اسم العادة حقيقة وبعبارة اخرى نقول ان تحديد الشارع هناك ليس لتحقق معنى اللفظ وصدقه بمجرد حصول
ذلك الحد بل لما كان حكم المعتادة الرجوع الى عادتها وكانت العادة امراً عرفياً لا تنضبط سيما مع ان المكلف
هناك النساء اللاتى ليس لهن ادراك الماهيات الخفية بالرجوع الى العرف كيف وقد اضطربت فى مثل ذلك اجلة
العلماء المتفحصين وكان التكليف منوطاً باهم العبادات من صلوة او صوم وقرائة ودخول مسجد ونظائر ذلك
مضافاً الى حقوق آخر اراد الشارع اعطاء ضابط فى ذلك للتسهيل على مقتضى ما قررناه فى اسرار التحديدات فى
الشرع والحاصل ان حقيقة الاعتياد كاشفة عن كون ما زاد على العادة حيضاً لا العادة التى جعلت بالشرع واعتبار ذلك

فى الشرع

من الشارع تعبد كما اسسناه سابقاً وثانياً نقول هذا التحديد لايام الاقراء وايام الحيض ولفظ العادة اصطلاح لم يستعمل
الا نادراً ولم يسبق اللفظ لبيان ماهية العادة وثالثاً نقول ان كون ذلك معنى العادة فى الحيض لا يدل على كونه بهذا المعنى فى
كل مكان وكونه كاشفاً عن الحقيقة ممنوع ورابعاً نقول على فرض تسليم هذا المعنى يفيد ان لفظ العادة متى اطلق فى الشرع
يراد به المتكرر مرتين ولا ينفع ذلك فيما جاء فيه اعتبار العادة من اطلاق الالفاظ وانصرافها فانه ينصرف الى المعتاد العرفى دون
ما جعله الشرع عادة فاذا لم يكن كذلك فنقول الكلام فى عدم تحقق العادة بالمرة الواحدة المتبادر خلافه ويصح سلبه عنه وترده
مادة اللفظ لاعتبار معنى العود فى اشتقاقه واما المرتان فظاهر جماعة من اصحابنا منهم شيخنا الشهيد فى قواعده عن البول فى الفراش
لانه عود فيدخل تحت العادة اذ هو بمعنى ما يعود ويتكرر ولما ورد فى باب الحيض انه لو رأت الدم ايام معلومة مرة فاذا جاء الدم
بعد ذلك عدة ايام سواء فتلك ايامها وفيه ان هذا لا يتحقق معنى العادة اذ فى المرتين لا يصدق عليها العادة وايام معلومة بتلك
العبارة فلا تدل بل خصوصية الحيض فى هذا المعنى غير ثابتة ولان العرف يطلق العادة بعد المرتين والذى اراه عدم الصدق عرفاً
بمجرد المرتين وكون الحيض كذلك لا يدل اولاً والفرق ما ذكرناه فى صدر البحث وكون اشتقاقه من العود لا يدل الا على كون عادة لجواز
اعتبار الملكة والاستعداد فى مفهومها نعم يدل على عدم تحققه بدون العود وبه يرد مذهب من قال بانها تتحقق بالوحدة فى المرض
واما الثلاث فهو ظاهر الاكثر فى تحقق العادة وهو محتمل الامرين احدهما كون الثالثة كاشفة عن تحقق العادة بالثانية وثانيهما
كونها ناقلة من حال تحققها والفرق بين الاول والمرتين ان بمجرد تحقق المرتين لا يحكم بحصول العادة بل انكشف بمعنى انه
يشترط فى تحقق العادة بالثانية لحوق الثالث وليس للثالثة مدخلية بل التقييد داخل خارجاً وبعبارة اخرى تعقب الثالثة للثانية شرط

في قيد العادة بالثانية والفرق الثاني عنه والاحتياج الى بيان والذي اراه في قيد العرف في ثالثه على طريق التفاوت
الثانية لا لاظهر في قيد العادة الا ان ظاهر جمع من فقهائنا الاكتفاء بهما وثانيهما ان المدار حصول العادة في كل زمان ومكان
او في مكان واحد في زمن واحد وعلى الثاني بل يسري الحكم بذلك الى الكل او يحقق في مورده خاصة وعلى التقادير بل يدور
الحكم مدار الاعتياد وجوداً وعدماً فبالحصول يحصل وبالعدم ينعدم او يدور مداره وجوداً خاصة بمعنى انه متى ما تحقق الحكم لا يزول
بالزوال وتنقيح البحث ان العادة بنفسها لو جعلت في كلام الشارع موضوعاً كما في الحيض والنفاس والتوابع في العقود وفي
نقود المعاملة وعيبة المرض والبول والاباء وانصراف الكيل والوزن الى المعتاد ونظاير ذلك ومرادنا بكونها مناطاً للحكم كونها
باعتبار البناء على هذا الحكم وكونها علة في ذلك فان تحققها سبب لسبب الرجوع عليها من ايام الدم والمعروف في الدار والبناء
والاغلاق في بيعها وثياب الملوك في بيعه وكون التحقيق والزمام ونحو ذلك في اجارة الجمل وفي انصراف الثمن والنقد او
نحو ذلك الى المعتاد وفي لزوم نفقة المضارب وكيفية عمل العامل في المساقاة ونحوه وحفظ الودايع وبعبارة اخرى يريد كون العادة
سبباً لجعل حكم او صرف لفظ الى معنى فهناك يدور الحكم مدار الاعتياد في زمانه ومكانه ونوعه وجنسه وفي كل امرأة تتبع عادة نفسها
وان تغيرت فالحكم للاحقة وكل لفظ من الالفاظ المذكورة وتابع من التوابع يتبع بلد الاطلاق للفظ وايقاع المعاملة في ذلك
وكلما تغيرت العادة في شيء من ذلك تغير ومن طريق تحريره انه علم الوجه في ذلك اذ الامر في زوال المعلول بزوال سببه
الحقيقية ووجود سبب آخر لا دخل له في محل البحث في قواعد الشهيد ان في اعتبار العرف الخاص تردد كاعتياد قوم قطع الثمرة
قبل الانتهاء ليس في محله بعد العادة ولو كان اعتبار الاعتياد في موضع الحكم بمعنى تعلق الخطاب من الشارع باللفظ وانصراف ذلك اللفظ الى

المعتاد

المعتاد لا لان العادة في ذلك الحكم بل العلة لا علمها او نعلم انه غير العادة لكن تعلق بموضوع شرعي معتاد كقول الشارع لا تبيعوا
ما كان ماكولاً او ملبوساً او في نفقة الزوجة والاقارب والمملوك اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون وتحريم الربا في الكيل
والموزون ووجوب اخراج عشر ولاء من البر ونقض الوضوء ما خرج من المخرجين وغير ذلك مما علق الشارع عليه الحكم والامر في الى
المعتاد ونحوه مسئلة مستوى الحلقة الماخوذة من الاكلات وانصراف التحديد اليه فهنا وجوه احدها ملاحظة المعتاد في زمان الشارع في
جميع ما ذكر نظراً الى ان عنوان الحكم هو ذلك ومجرد اعتبار وصف معه قابل للتغير والتبديل بحسب الازمان والاوقات لا يوجب تقييد
الموضوع بالوصف مثلاً ان الدينار والدرهم والرطل ونظاير ذلك من الذوات التي لم يوخذ معها وصف يراد بها ما في
زمن الشارع وكذلك الاوزان ولا يعتمد على ما في هذا الزمان فكذلك في الملبوس والكيل والمخرج ونحو ذلك مما اعتبر لفظ الوصف
فيعم الحكم في ذلك المرتفع لكل زمان ومكان وان تبدل الوصف او لم يكن في ذلك وصف في مكان اصلاً والعبرة بما
يتمدد فيه الوصف في زمان آخر او كان فيه الوصف في مكان آخر وثانيها الفرق بين الذوات والموصوفات بان اعتبار الوصف
يشعر بكون ذلك علة في ذلك الحكم في الجملة فكل ما كان هذا الوصف معتاداً فيه ولو في بعض الامكنة فهو داخل تحت اللفظ
سواء كان في زمن الشرع او غيره لان عنوان الحكم انما هو مشتق والمشتق يصدق على كل فرد وجد منه في الخارج من الافراد
الغالبة اذ ليس معناه الا ما تلبس بهذا الوصف في الغالب المعتاد والفرض تحقق القيدين معاً وكلما زال احد الامرين او انتفى
بان يكون موصوفاً غير غالب او غالباً غير موصوف ينتفي الحكم في ذلك لانتفاء الاسم وان الغالب او مجرد كونه كذلك في زمن الشارع
او مكانه لا يقتضي العموم وثالثها اعتبار ما وجد من الافراد في زمان الشارع وان تغير بعد ذلك او صار فيهم اخذاً بالحكم

باعتبار الذات وكون الوصف موردا لا قيداً واعتبار غير ذلك من الافراد ايضاً اذا تحقق فيها الوصف ما دام
فيه الوصف للعلية المستفادة من تعليق الحكم عليه جعل الوصف متبعاً في غيرها في زمن الشارع لا نافياً للمتغير منه
اذا تغير وصفه جمعاً بين الموردية في الوصف والعلية وتعميم الحكم لكل الامكنة ورابعها عموم الحكم في المكان دون
الزمان بمعنى ان المعتاد في زمن الشرع في اي مقام كان يجري حكمه بالنسبة الى الجميع لعموم اللفظ لكل ما تحقق فيه
الوصف والاعتياد وشمول الحكم لكافة المكلفين بالخطاب او بقاعدة الاشتراك واما الزمان فلا بمعنى ان ما حصل
فيه الوصف بالازمنة المتاخرة في مكان خاص او عام لا يلحقه الحكم عموماً ولا خصوصاً نعم ما ثبت في زمان الشارع
لحقه الحكم فيه ما دام الوصف باق ولو في مكان في كل من الامكنة وخامسها عموم الحكم في زمان بمعنى ان كل زمان
تجدد فيه الوصف فهو داخل تحت الحكم لعموم العلة ولا يعم غير مكان اعتياده فقول الشارع لا تسجد على ملبوس ولا
ماكول معناه كل ما وجد شيء متصف بالوصف في اي زمان كان حكمه المنع عن السجود بالنظر الى المكان الذي حصل
فيه الوصف والاعتياد دون غيرهم فيكون كل مكلف بعادة نفسه وجوداً وعدماً وسادسها عموم الحكم لكل زمان
وكل مكان مع عدم دوران الحكم مدار الوصف عدماً فكلما تحقق فيه الوصف في اي زمان واي مكان لحقه الحكم
وعم المكلفين في الازمنة وان زال الوصف بعد ذلك اثباتاً للحكم في ذلك باستنباط العلية في الاثبات
فيعم كل زمان وبقاعدة الاشتراك فيعم كل مكان والابقاء له بعد زوال الوصف بالاستصحاب لعدم ثبوت العلية
في العدم والظاهر من كلمة الاصحاب اعتبار الوجه الاول في النقد وباعتبار الوجه الثاني في السجدة على الماكول والملبوس

وباعتبار الوجه

وباعتبار الوجه الثالث في الربا في المكيل والموزون ويظهر من بعضهم وجوه آخر في ذلك ... فينبغي تاسيس الضابط
في ذلك وخروج بعض الافراد بدليل خاص غير قادح فنقول اما الذوات كالدلو واليد والرجل والحنطة ونحو ذلك
فالاقوى اتباع المعتاد الغالب في ذلك بحسب كل مكان وزمان بحسب اهله واحتمال لزوم الترجيح بدلو معتاد في
زمن الخطاب وغسل الاعضاء والمسح بشبر او ذراع معتاد في زمن الخطاب فلا يقع ما اعتيد في هذا الزمان لو ثبت
النقص او الكثرة عن ذلك بعيد جداً والسر في ذلك لعدم الانصراف الى المتعارف بل لان التكليف بالذات المتعارف في
فيكون كل مكلف على حسب متعارف زمانه ومكانه ولا يتخيل متخيل انه على هذا يلزم مثله في الارطال والموازين والدراهم
ونحو ذلك لان كلامنا في الكلي المتعارف الافراد لا في اللفظ المختلف المعاني فان اشتراك اللفظ او نقله من
معنى الى آخر لا يوجب اجراء المعنى الاخر على ما اراده الشارع وبالجملة الكلام في الذوات بمعنى اسماء الاجناس
التي لها افراد متعارفة في الازمنة وان كان المتعارف من افراد الحنطة والابل شيئاً في زمان غيره هو المتعارف
في زمان آخر ويدل على هذا المعنى طريقة اهل العرف واصحابنا في ابواب الفقه حيث داروا مدار المتعارف في
الذوات ولم يذكر احد كونه فرداً متعارفاً في زمن الشارع فان قلت هذا البناء منهم اتكال على عدم تغير الافراد
المتعارفة الثابتة في الذوات لو ثبت التغير لاعتبروا بالمعتاد في زمن الشرع قلت مع ان ذلك لا يمكن في
مثل دلو البئر ونظايره فكلامهم ظاهر بل ظاهرهم كفاية المتعارف اليوم والسر تعليق التكليف بالطبايع فيمضي
الفرد المتعارف وقد حصل وتعارف زمن الشرع لا دخل له في ذلك واما ما اعتبر فيه الاوصاف التي تختلف بحسب الازمان

والمكان والحق فيه عموم الحكم لاهل كل مكان بعد صدق الموضوع فمجرد كون الشيء ماكولا او ملبوسا او مكيلا او موزونا

معتادا في واحد الامكنة يوجب اجراء الحكم اليه بالمعروف صار الى اعتبار اشخاص مخصوصة او بلاد الى اخره فاذا صدق

هذه الالفاظ تعلق بكافة المكلفين بقاعدة الاشتراك في التكليف الا اذا دل دليل من خارج على التخصيص واما بحسب

الزمان فلا كلام في دخول ما وجد فيه الوصف في زمن الخطاب او في ما بعده ما دام باقيا على هذا الوصف ولا كلام في خروج ما تجدد

اتصافه بعد زمن الشارع بعد زوال الوصف عنه لان المعتبر اما الذات المدلول عليه بخطاب الشارع وليس الاعتياد

في زمانه بذلك الوصف واما علية الوصف المستفاد من خطاب والمفروض انه قد زال فلا وجه لدخول هذا الفرد في الحكم

من حيث الدليل نعم لو قلنا بدخوله تحت الدليل ما دام الوصف يجري شبهة الاستصحاب بعد زوال الوصف والتحقيق عدم

جريانه لما قررنا من اشتراط بقاء الموضوع وحيث ان ثبوت الحكم للعلة فيكون عنوان الحكم المشتق لا الذات اذا

اتصف لا يقال الماء المتغير بعد زوال تغيره يستصحب نجاسته لاحتمال كون الوصف علة محدثة والمبقية غيره فكذا

فيما تجدد فيه الوصف الموجب للحكم بعد زوال الوصف لانا نقول لا فرق بين كون الموضوع الماء اذا تغير وبين كونه

المتغير ومع الثاني لا يجري فيه الاستصحاب كما لا يجري في المشرك اذا اسلم وفرق بين كون الاسم الماخوذ في الحكم

الذات او المتصف بصفة وبين كون الموصوف المشتق فلا تذهل فاذا كان موضوع الحكم الحنطة اذا كانت مكيلة

يستصحب حكمها او اخرجت عن المكيلية واذا كان الموضوع المكيل لا يستصحب الحكم المتعلق به بعد زوال الوصف

اذ الموضوع والحنطة لا دخل له في الحكم بالمرة يبقى البحث في المتصف في زمن الشارع اذا زال عنه الوصف

اذا لا زمنه

في الازمنة المتاخرة وفي المتجدد فيه الوصف في زمان متاخر ما دام الوصف مع عدم اتصافه في زمن الشارع فيحتمل

دخولهما تحت الحكم او خروجهما او دخول الاول دون الثاني او بالعكس وجوه يعلم وجهها مما سبق والاقرب

في النظر القاصر الوجه الاخير للعلية المستفادة من الوصف ودخول الاول فرع كون الذات موضوع الحكم والعنوان

العنوان وهو خلاف ظاهر اللفظ وفتوى الاصحاب الا ان يكون اجماعا فهو المعتمد والا ان هناك دليل اخر فهو المتبع

جعلنا فتواهم قرينة على ارادة ذلك كما يشكل عليه في غالب الموارد خلافا لمتاخرين المعرضين عن كلمة الاصحاب

المتبحرين فالاشكال مرتفع والا فلا دليل على شيء من ذلك واما الثاني فهو ما لم يوجد فيه خصوص العادة ولا التحديد

بل معناه موكول الى العرف كما في معنى الغسل والعصر وما لا ينفعل في التطهير بالشمس وثوب الكفن والكسوة ومعنى الدفن

والصعيد والعورة في وجوب الفعل الكثير والجبر والاستقبال وكثير الشك والسهو والسفر ولوم الانعام والاطعام ومنافيات

المروة وبدو الصلاح ومعنى القبض وضبط الاوصاف بحيث ترتفع الجهالة في كل شيء بحسبه ومعنى الفورية في الخيارات

والشفعة وفي صدق الحائز في الوصية وفي معنى الاحياء والعيب وحرز السارق ونظاير ذلك مما لا يحصى والمرجع في ذلك

كله العرف لانصراف اللفظ الى ما يسمى في العرف وتقدمه على المعنى اللغوي اذا تعارض والدليل في ذلك كون الرسالة

بلسان القوم والى ذلك يرجع كلمة الاصوليين في باب الاوامر والنواهي والمفاهيم والمناطيق والاجمال والبيان والعموم والخصوص

والاطلاق والتقييد اذ ليس في هذه المسائل شيء معتمد سوى ما يستفاد من العرف وان طال جماعة وتحرير الوجوه والادلة والاعتراضات

وانتقالها اذا كان المرجع في تحقيق معنى اللفظ الى كلمة اهل اللغة بمعنى المتتبعين للاستعمالات

للمقامات الذين صنفوا في ضبط المعاني تصانيف كثيرة فان اتحد مفاد كلامهم في معنى اللفظ فلا اشكال في ذلك وان اختلفت

كلماتهم كما اتفق ذلك في مثل الكعب والصعيد والطهور ومعنى السحر والغناء والكهانة ونحوها ومعنى الاصطلاح وفي

الملاق واسم الاب في المراتب اللاحقة وفي صدق النسبة من طرف الام ونظاير ذلك فنقول ان الاختلاف على صور

كثيرة احدها ان يكون التفاوت بالاقل والاكثر المستقل بمعنى ان احدهما ذكر معنى واحدا والاخر ذكره مع المعنى

معنى اخر وثانيها التفاوت بالقلة والكثرة في المصداق الراجع الى التباين في المفهوم كتفسير احدهما اليد بما دون الكف

والاخر بما دون المرفق وتفسير الجمع بالاثنين او الثلثة وثالثها تخالف التفسيرين بالتباين كتفسير احدهما اللفظ

لمعنى وذكر الاخر معنى اخر مباين له ورابعها التفاوت بالعموم والخصوص مطلقا كتفسير احدهما الصعيد بوجه الارض

والاخر بالتراب وخامسها التفاوت بالعموم والخصوص من وجه كذكر احدهما في الغناء انه مد الصوت مع الطرب والاخر

مد الصوت مع الترجيع وقد يجتمع الاقسام والحكم يعلم من ذلك ومع ذلك كله فاما ان يصرح كل منهما بنفي

الاخر او نفي ما عدا ما ذكره في كتابه او سكت عن ذلك وعلى تقديره فاما ان يطلع على ما ذكره غيره ولم يلتفت

اليه ولم يطلع فنقول ان كان التفاوت بالقلة والكثرة بالاستقلال فالمعنى المتفق عليه ثابت واما الاخر فان

كان الساكت نفاه فهو التعارض الاتي احكامه وان سكت عنه مع اطلاعه عليه فيحتمل القول انه بمنزلة النفي

اذ لو كان حقا لذكره بعد اطلاعه فالسكوت بيان العدم كونه بهذا المعنى ويحتمل ان يقال انه كما لم يطلع فان خبر النفي

وجهين احدهما ان يقال بان عدم الذكر دال على العدم من جهة ان بناء اهل اللغة على حصر المعاني والاستعمالات ونقلها عنهم

الحجة بان

لا مجرد اثبات ما علم عنده وان كان هناك مثل اخر اذ السكوت في مقام البيان يفيد الحصر فيما اطلع عليه بعدم الذكر

يدل على انه لم يقف عليه في استعمال العرب ولا ينافيه اطلاع غيره على غيره والحق هو الوجه الثاني اذ عدم الذكر

اعم من النفي لجواز كونه لعدم وقوفه عليه لو علم ثبوته عنده والعام لا يدل على الخاص فاذا لم يدل على ذلك فالمثبت

في كلتا الصورتين سليم عن المعارض فيقبل وان كان بادخال الاقل في الاكثر فعل ما هو خذ بهذا الاقل لانه المتيقن من

المعنيين او لاحدهما والوجه الثاني اذ ليس تباين بين المعنيين متيقن في المفهوم الذي هو ميزان الوضع وليس في الاقل

حقيقة وان كان بالتباين فمع نفي كل منهما الاخر يقع التعارض وبيان حكمه وبدونه مع اطلاع او بدونه فالاقوى

ثبوت المعنيين معا لما قرر السكوت غير ناف فكل منهما خبر بلا معارض وان كان بالعموم مطلقا فربما يتوهم كون هذا

مثل الاخبار فيحمل المطلق على المقيد فلو قال احدهما ان الغناء هو مد الصوت وقال الاخر هو الصوت مع الترجيع وقال ثالث

مع الطرب لقول ان الغناء عبارة عن مد الصوت مع الترجيع المطرب وهذا توهم فاسد لان الاطلاق والاطلاق

والتقييد فرع كون المطلق غير ناف للتقييد فلو قال ان العقول ان الاطلاق في مقام التعريف غير الاطلاق في مقام الحكم من قال

انه مد الصوت هو ذلك لا غير فهذا القائل مقيد بالعدم فكيف يحمل على انه لا يبقى انه قد كان السكوت غير دال

على النفي للعلم لم يطلع عليه فلعلت هذا في المعنيين حق واما المعنى الواحد فالظاهر كون ما ذكره تمام المعنى فان تعلق تفسير اهل

اللغة بالاعم كثير غالب فيكون التفسير قرينة على ارادة الاخص منه قلت تفسيرها بالاخص ايضا كثير فيكون ذكر الاعم في قول الاخر

قرينة على ارادة الاعم فترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح واما ثانيا فلان مبنى التقييد فهم العرف وذلك انما هو

فى كلام الشخص الواحد وما هو فى حكم الواحد ككلام الله ورسوله وامنائه لاطلاع كل منهم بما اطلع عليه الاخر وبينه باى نحو
كان والغرض ان الحكم فى الواقع واحد والمراد متحد واما تقييد كلام المصنفين بعضهم ببعض فهذا من الاوهام العجيبة بل انما
يمنع من تقييد كلام المصنف الواحد فى مقام ببعضه ببعض بل يحمله على الاعم المعنى الاول واما ثانيا فلان مسئلة التقييد
العلم باتحاد التكليف ومع هكذا كونهما تكليفين فلا وجه للتقييد فنقول هنا ان احتمال الوضع للمطلق والمقيد قائم
بل ظاهر كلام الناقلين هو ذلك فحمل الاطلاق احدهما على الاخر خال من وجه مع ما فى هذا الكلام من الضعف من وجوه اخر
انه فاذا لم يجر التقييد فيكونان معنيين متكافئين كصورة التباين فان كان احدهما انفى الاخر فهو تعارض ولا
ما قررناه الاخذ بهما معا لانهما نافلان من الوضع ولا معارض لشئ منهما وان كان بالعموم من وجه فقد يقال بالاخذ
بمادة الاجتماع وربما تقييد كل من الكلامين بالاخر فيلزم من ذلك مثلا اعتبار الطرب والترجيع كليهما فى معنى الغناء
فى المثال المتقدم والوجه فيه انه نظير ما تقرر فى الالفاظ وتقييد من باب واحدة من جهالة عدم الاشتراك وكون المقيد
المتيقن وشيوع التفسير بالاعم فى كلامهم والجواب بعينه ما تقرر انفا من ان الاول بظاهر المشغول وعدم وجود المتيقن فى عالم
المفهوم الذى هو مرجع التعاريف والمتيقن فى الوجود لا دخل له فى التحديد نعم ثمرته فى التكاليف وكانهم يفسرون
بالاخص ايضا والتقييد مع احتمال التعدد وظهوره وكونه فى كلام اشخاص متعددين وظهور كلام كل منها فى نفى الاخر
وجه قررناه لا وجه له فيكون هذا كصورة التباين فى تحقق التعارض مع النفى لكل منهما الاخر ومقتضى القاعدة اعتبار
المعنيين معا بدونه حسب ما قررناه فى نظيره واما صورة التعارض الذى ذكرناه فى هذه الفروض او غيرها ذكرناه

بحلاوح

بناء على الخلاف فى اختلاف اللغويين فيلحق بالتعارض بدعوى كون عدم الذكر دالا على ارادة العدم سيما مع اطلاعه على
ما ذكره غيره وسكوته عنه فى وجه تقدم ففيه وجوه احدها تقديم المثبت على النافى فاخذنا الاثبتة كل منهما وعدم الالتفات
الى نفيه فيحمل المعنى الى الاشتراك فى صورة التعارض فى الصور المذكورة ووجه تقديمه عليه ان العدم قبول الشهادة على النفى
كما فى باب الدعاوى والحكم واما من جهة الخلاف فى قوله لا ادرى وان قال الدرى لا فانه بعد الدقة يحمل الى عدم العلم فقد
ولا يعارض كلام المثبت اذ عدم علمه لا ينافى علم غيره واما من جهة عدم معادته قوله مع قول المثبت فى حصول الظن
اذ احتمال خطاء المثبت بعيد جدا واحتمال عدم اطلاع النافى قريب من العقل والعادة فالظن بالاثبات ازيد من النفى
واما من جهة ان كلام النافى مقرر للاصل فيكون كالمنكر وكلام المثبت محرج عنه فيكون كالمدعى ولا ريب ان
كلام المثبت فى الحجة كالبينة ولا ريب ان بينة المدعى مقدمة فى صورة التعارض فلا نذهل وثانيها الاخذ بالقدر
المشترك بين المعنيين ان كان بينهما قدر مشترك لتعيينا الكل من الخصوصيتين بالكار الاخر واخذ القدر المشترك المتيقن
من كلاميهما وان لم يكن هناك قدر مشترك فيقدم قول المثبت وثالثها العمل على التراجيح المذكورة فى باب الاخبار
والسلف فمنها التعدد فيقدم المتعدد على الواحد والاكثر على الاقل ومنها الضبط فيقدم الاضبط على غيره ومنها العدالة
والوثوق فان الاوثق يقدم على غيره ومنها العلم وكثرة التتبع فيقدم الاعلم على غيره ومنها الشهرة فيقدم ما هو المشهور بين
اهل اللغة ونحو ذلك من الامارات الموجبة للترجيح ومع فقد الراجح فالتوقف ورمى اللفظ بالاجمال لعدم وضوح معناه والتحقيق ان
يقال ان الحق كما قررناه فى علم الاصول الرجوع الى كلمة اهل اللغة فى الموضوع المستنبط ليس من باب التعبد المحض كالبينة بل

كلامهم انما هو الكشف عن الواقع وحصول الظن منهم بذلك حيث ان باب العلم للثانى فى هذه الموضوعات المشتبهة منسد علينا
فلا باس بالعمل بالظن والانكار ربما تمسك من التعارض العصر نادرا وذلك بناء على انفتاح باب العلم فى الموضوع المستنبط فى شرع
هنا كلام يوجب الشك القطع فى شئ من ذلك نعم يمكن القول بان انسداد باب العلم فرع عدم امكان الانكشاف بالعرف
بالامارات المجعولة الكاشفة عن الحقيقة والمجاز وهو ممكن الا فى نادر من الالفاظ ويمكن الرجوع فى الشبهات الى البراءة من دون
لزوم خروج عن الدين والاحتياط من دون لزوم عسر وحرج والجواب عن ذلك على حسب ما قررناه فى الاصول انه فى
مقامات من الفقه ان نفس اللفظ من حيث هو وان لم ينسد فيه باب العلم لكن الاحكام قد انسدت فيه الابواب غالبا كما هو مسلم
المنكر هنا لكون الظن بالحكم من الدليل حجة فى الحكم كاف فى اثبات حجية الظن باللفظ لا من حيث نفسها بل لانه مؤد الى
الظن بالحكم مثلا اختلاف اللغويين فى معنى الصعيد يوجب الشك فى جواز التيمم بالحجر والرمل فاذا حصل الظن بان معنى الصعيد
هو مطلق وجه الارض حصل الظن بجواز التيمم بهما من هذا الدليل فيتبع وهذا القدر كاف فى المرام اذ شان الفقيه المبالغة
فى فهم الالفاظ للثمرات الحكمية الفقهية ونظير هذا الكلام نذكره فى الموضوع العرفى مع اشتباه العرف بالنظر الى المقلد
على اشكال قوى والى حكم الحاكم فى وجه قوى وتمام الكلام فى باب الاتيان فانتظر فعلى هذا فالمتبع على الفقيه ما كان
بالترجيح المذكور او بموافقة الاصل او بمخالفته على الوجهين او بمسئلة الاثبات فى النفى والوجوه المذكورة فيه او قرائن
اخر ومنها فتوى الاصحاب [illegible] عند المتعارض الوجه الاقوى فانهم اربط بفهم الالفاظ وفهم الدليل من غيرهم وان كان فى كلال
وقته الظن القاعدة التاسيه واللطف المقرر فى مسئلة الاجماع واما مع عدم حصول الظن باحد المتعارضين فالذى اراه عدم التعبد

فى الترجيح

من التراجيح وان قلنا به فى الاخبار من باب النص او اجماع اذ لا دليل على جريانها هنا وليس وروده فى مطلق الخبر
حتى يندرج المقام تحته ولا وجه لتقديم قول المثبت ايضا تعبدا او الوجوه المنافية لا تصلح لاثبات تعبد فى ذلك نعم
لو حصل الظن من المتبع ولم نقف على دليل متين يفيد حجية اهل اللغة تعبدا وليس فى الباب الا انحصار الطريق مثلا فى كلامهم
وقد عرفت انه ليس كذلك لان العرف يتضح عليه الموضوعات بقوة الامارات وفى مقام الانحصار ايضا لم يقم دليل قطعى على
التعبد بمعنى اللفظ ولو مع هذا الاشتباه حتى يتمسك بكلامهم تعبدا اضطرارا او اجماع الاصحاب ودفاقهم على العمل بكلامهم
فلعله مسلم لم يثبت فى غير صورة حصول الظن ونحن نقول ان ذلك واخذ القدر المشترك طرح للكلامين معا ورده الوجوه المنافية
فى مسئلة التقييد وزيادة فالمعتمد بعد ذلك الرجوع الى الاصل الحكمى بحسب مقاماته من اشتغال او برائة بتقريب ان المتيقن من
التكليف او المسقط هذا المعلوم من اهل اللغة واما المشكوك بالتعارض فلا شئ لنا يثبت الموضوع حتى نقبله لبراءته
اصلا منقح ففى مقام الحكم يرجع الى الاصل ومن ذلك حكمنا فى الغناء باعتبار مد الصوت مع الترجيع والطرب مع
اختلاف كلمة اللغويين بالاطلاق والتقييد مطلقا او من وجه وبالتباين فى بعض الفروض فرجعنا فى غير الفرد المتيقن من
كلامهم باصالة البرائة من التحريم لا من قاعدة التقييد والاطلاق اذ قد ابطلناهما فيما عرفت بما لا مزيد عليه هذا ما اقتضاه
الحال فى بسط المقال على سبيل التحرش والاستعجال الحق وفاقا لاعيان الاصحاب ان الاصل عدم تداخل الاسباب
وتنقيح البحث يحتاج الى مقدمات الاولى ان المراد بتداخل الاسباب اشتراكها فى التاثير فى مسبب واحد بمعنى ان كل
كان يؤثر فى حكم الموضوع فيجتمع الكل على موضوع واحد وحكم واحد مثلا اسباب الغسل من نوم وبول وريح كان منها

في وجوب الوضوء ومقتضاها على فرض عدم تداخلها وضوءات ثلث ومعنى تداخلها اجتماعها في وضوء واحد بمعنى كون
هذا الواحد مقتضى كل واحد من الاسباب وبعبارة بنظر اطلاق التداخل على الاشياء الاخر كتداخل الالام في الاين والمد وغير
ذلك ولا حاجة بتاويله الى ان المراد عدم تداخل المسببات الازم عدم تداخل الاسباب لانه ارتكاب بخلاف ظاهر من دون
ولا ينفع في ذلك كون التداخل من صفات الاسباب لافادة دليل الحكم بمعنى ارادتهم الاشارة الى ان المسببات لا تتداخل لان الاسباب لا تتداخل
بل المراد الطريقة التي لمن عرف شاق اهله كون المراد نفس المسبب اذ هذا الاصل جاري مجرى الاصول العقلية التي هي من
للاحكام الشرعية فينبغي ان يحقق ان من القواعد الثابتة ان الاصل عدم تداخل الاسباب فيقع مسئلة تكرار الكفارة بتكرر الوطي
في الحيض تمسك بالاصل واصالة عدم تداخل الاسباب مسئلة الفرعية وحقيقتها وطريقة الاصحاب تأسيس القواعد الفقهية
بنهج الادلة كما لا يخفى على من لاحظه والتداخل حيث يثبت كما في الاغسال والوضوء محتمل لامور احدها ان يكون الاتيان بالمامور به
بصورته من دون التفات الى السبب امتثالا للامر مغنيا من الجميع فيكون تداخلا قهريا وان نوى المكلف حصول البعض دون
الاخر وثانيها الصورة بحالها لكن بشرط عدم نية الاخراج من الفعل بل نوى عدم البعض سقط ومالم ينوه او شك منه
يدخل في ذلك وثالثها ان يدور مدار النية فما نواه يدخل ومالم ينوه يخرج والرابع ان يكون معنى ان الاتيان بالمسبب
المسبب يسقط الباقي لانه تمثيل بالجميع في ذلك الواحد وله صور احدها ان ينوي واحدا معينا فيسقط الباقي وثانيها
ان ينوي واحدا لا بعينه ويسقط غيره وثالثها ان ينوي الامتثال للامر من دون ملاحظة السبب فيجب في نفس الامر بواحد ويسقط
الباقي ولا يمكن في هذا الفرض قصد الامتثال من الواحد اذ الفرض عدم الامتثال الا به الثانية انه لا ريب ان

للشارع ان يصرح باحد هذه الصور الثلثة ولا مانع في شيء من ذلك الا الثلثة الاخيرة فلا اشكال فيها واما الثلث
الثلث فالاشكال فيها من جهة ان كون الشيء الواحد ثلثة اشياء محال والفرض ان كل سبب مقتض بلزوم مستقل في
ترتب الاثار كافة فيجوز اعطاء مانذر للمتوضي من ريح او بول او نوم لهذا المتوضي وكذا المنذور لمن اغتسل من
جنابة او حيض او جمعة يعطي لهذه المرأة المغتسلة غسلا واحدا لانه امتثل الجميع واغتسل من الكل واذا لم يمكن
تصريح الشارع بذلك بل انما صرح بان الواحد كاف او مجز او لا تبت بالمتعدد او ائت بالواحد ونحو ذلك
فهل الظاهر منه اي من هذه الصور فنقول لو كان هذه الاسباب مما يشترط قصده عند الاتحاد كاسباب الغسل فانه
الجنابة لابد للمكلف ان يقصده ولا ينفع مجرد الغسل على الاطلاق وان لم يكن في ذمته غير غسل الجنابة وكاسباب
الحقوق من زكوة او خمس او نحو ذلك فان تعيين كون المال المعطى من اي الاقسام لازم على المكلف
فيكون معنى قول الشارع الواحد مجزي اعتبار النية جزما فلا يرتفع هنا الاطلاق العمل لو اجعله امتثالا
للكل او اسقاطا للبعض فيكون معنى قول الشارع الواحد تجزي اعتبار النية جزما فلا يرتفع هنا الاطلاق العمل
جعله امتثالا للكل او اسقاطا للبعض كما في الوجه الاول والاخير نظرا الى ان الواحد شرعيته على النية فاذا ان ثبت
بلا نية تعيين واحد من الاسباب بل هو شيء مبهم او جزء الواحد وكذلك نية الواحد المردد فانه ايضا خارج عن
الاحاد فتدبر فانه كلام في المقام وعيار ليس عليه غبار لكنه هل الظاهر الاسقاط فيلزم نية الواحد المعين او الامتثال
للمتعدد حتى ينوي الكل والذي يقوى في النظر القاصر انه اسقاط اذ الفرض ان الاسباب خصها الشارع في الاكتفاء

بالواحد لا يفهم منها الا قيام الواحد مقام المتعدد نظير الواجب الكفائي في المكلف على ما نراه من الوجوب على
الكل وفي الكل غاية الفرق كون الشرط في المقام رخصة ولا ينافي ذلك قولنا بان الغسل الواحد يجزي عن غسل
السنة ممن اغتسل اذ نظيره اجزاء الحمد لله قبل التشهد عن اذكار كثيرة هو منها بمعنى تودي غسل السنة بذلك
فمن قال ذلك لمن قال الكل في النذر لان كلمة الحمد لله اجتمع فيه اذكار كثيرة وادعية شتى فاذا كان الظاهر
الاسقاط فمقتضى القاعدة نية الواحد ليغني عن غيره ويسقط ما عداه الا مع قيام دليل على خلاف ذلك من
اجماع ونحوه ولو فهم من رواية زرارة مثلا يجزيها غسل واحد لجمعتها وحيضها وعيدها ونحو ذلك اعتبار
قصد ذلك كله فهو تعبد والكلام فيما لم يقم دليل على ذلك ولو كان مما لا يشترط قصده الا مع الاتحاد كاسباب
الوضوء فقول الشارع مع الاجتماع يكتفي بالواحد معناه الاتيان بصورة العمل المامور به مرة واحدة وذلك يسقط
المرات الاخر ومما ذكرنا تبين ان مسئلة النية للسبب وعدمه ليس لها مدخلية في باب التداخل بل ما ينوي مع الانفراد
ينوي مع الاجتماع وما لا ينوي هناك لا ينوي هنا وانما البحث في ان الواحد فما فيه النية واحد يسقط حتى
ينوي الواحد او نيته حكما وتداخل الافعال والعبادات لا يوجب تداخل النيات وقد ذكرنا ان الظاهر الاسقاط نعم هنا كلام وهو
ان المتبادر من كفاية غسل واحد او صلوة واحدة فيما يعتبر في احدها النية كفاية العمل الواحد من الاعمال الاخر
كفاية نيته عن النيات الاخر فلا وتوضيحه انه على تقدير عدم التداخل كان المكلف باتيان ثلثة اغسال بثلث
نيات ودليل التداخل غاية ما يقتضي ان غسل البدن ثلث مرات لا يجب بل يكفي مرة واحدة واما ان نية الجمعة لا تسقط

نية التوبة فمن اين يعلم ذلك فمقتضى الاسقاط اعتبار النيات لان الفعل الواحد سقط من الباقي دون النية
فيكون مثل تداخل الاغسال مثل الروحين في بدن واحد فان روح كل منهما في البدن الواحد فهذه النيات الاربعة
كان حقها ان ترد على افعال متعددة هي كالقوالب للروح فاجتزى الشارع بقالب واحد لهذه الارواح فالاسقاط انما
في الافعال لا في النيات فما كان يجب فيه النية لو انفرد يجب بنيات الكل مع الاجتماع الا اذا دل دليل على سقوط النية
لكن يمكن دفعه بان الغسل الواحد ليس اسما للغسل البدني بل هو مع نيته لان الغسل عبادة فاذا قال الشارع يجزي غسل
من الاغسال يكون معناه غسل البدن بنيته يجزي عن ثلاثة بنيات وهو الاسقاط للكل فتدبر فانه محل نظر فقد علم من
ذلك ان المراد صورة التداخل بمعنى ترتب الاثار لا حقيقة التداخل وان عدم التداخل بقاء كل سبب على مقتضاه
وعدم كون واحد مسقطا لغيره الثالثة ان مسئلة التداخل كثيرة الدوران منتشرة الفروع لابد من الاشارة الى مواردها
وضبط اقسامها وتنقيح محل النزاع منها فنقول من مواردها نزح البئر وغسل الحدث والخبث واسباب الوضوء والغسل
وتعلق نذر ونحوه باحد الواجبات كنذر الحج وتسبيحات الجبر للقصر والتعقيب واسباب الكفارات في الصوم والحج
والاعتكاف والنذر والظهار ونظائرها وروايات النوافل مع المطلقات ومطلقات السنة مع خصوصياتها نحو رمضان ونظير
ذلك جناية الاطراف والنفوس وجلدات الحدود وضمان الاتلاف والمستحبات المطلقة في كل يوم او شهر او سنة مع
ما قيد منها بيوم خاص ونحوه واسباب سجود السهو وركعات الاحتياط واسباب صلوة الايات وسلام التحية والصلوة ومسئلة
البكارة في الامة والمهر وغسل اليد من البول والغائط والريح للوضوء منقول الكلام في عدم التداخل في صورة

السبب الاخر بعد حصول سبب الاول كمن وطئ حائضا فكفر فوطئ اخرى او توضأ من بول ثم نام فانه يجب الكفارة

والوضوء بلا كلام وكذا ذلك لو اغتسلت من حيض فاجنبت والوجه فى ذلك ان مبنى القائلين بالتداخل كما

يأتي حصول الامتثال بالواحد من الخطابين وهو فرع تأخره منهما ولا يعقل تقدم المسبب على السبب الاخر فيبقى الامر الثاني من

دون امتثال ويظهر من كلام الفاضل المعاصر النراقي فى عوائده وجود الخلاف ايضا فى هذا الفرق قال ويظهر من كلام بعضهم

فى مسئلة الوطئ فى الحيض عدم التكرر مع المسبوقية ايضا وهو فاسد جدا اذ الظاهر ان ذلك ليس من جهة التداخل بل من جهة

عدم دلالة دليل على الثانية وتوضيحه ان مسئلة التداخل وعدمه انما هو بعد دلالة دليل على لزوم الفعل ثم بعد ذلك يقول

هل ما يحصل به الامتثال يحتاج الى التعدد فى الامتثال مثلا اذا قال الشارع من بال فليتوضأ فهنا مسئلتان احدهما

انه متى تكرر البول ايضا يجب الوضوء وانه فى مرة واحدة يجب وفى الثانية لا يدل على وجوبه وثانيهما انه على فرض

دلالته على الوجوب هل يتأدى الوجوبان بوضوء واحد او لابد من وضوئين ومسئلة التداخل هى الثانية والاولى مسئلة

تكرر المشروط بتكرر الشرط فمن قال بان من وطئ الحائض وكفر ثم وطئ لا تجب الكفارة الا ان الكفارة السابقة

من هذا الوطئ ايضا كما لو كانت لاحقة له بل لان دليل الكفارة انما يقتضى وجوب الكفارة للاول فرد من الطبيعة

المجعولة سببا واما الفرد الثاني فلا وجوب فيه سواء قدم او اخر ومقتضاه ان الكفارة اذا وقعت بعد المرتين فهى

للاول والثانية لا كفارة فيها اصلا لا لان قول الشارع متنزل منزلة خطابين اذا وطئ اولا فكفر واذا

وطئ ثانيا فكفر ويحصل بالكفارة المتوسطة بينهما بانه كلام لا يتفوه به متفوه من اصحابنا المرتدين

والفرق

والفرق بين المقامين فى غاية الوضوح والتأمل ان باب التداخل فرع فهم تعدد الخطاب والامتثال بالمقام واما

واما لو كان هناك خطاب مجمل لا يعلم منه اللزوم فى تحقق السببية ثانية كقوله من استطاع فليحج فاذا فاتت القرينة

على ان هذا اللفظ غير مراد وشك فى الاستطاعة الثانية ايضا يوجب حجا ام لا فنقول متى حج الرجل بين الاستطاعتين

لا يجب عليه الحج فى الثانية لا للتداخل بل لعدم العلم بسببيتها مطلقا فليس هنا اسباب حتى تتداخل

ونظير ذلك من يقول بعدم تكرر الكفارة بتكرر الافطار فى رمضان فان معناه عدم دلالة الدليل على ان مطلق الافطار

سبب ويجئ لذلك توضيح بعد ذلك ان شاء الله وكذا فى صورة كون الاسباب مختلفة بالنوع كقوله من جامع فليغتسل ومن

وطئ فى الحيض فليغتسل بلا ضرورة عدم حصول الامرين بالاخر والفرض ان كلا منهما امر موجب للزوم تحصيل

الامتثال وكذا لو كان المطلوب وحدة النوعية معتبر فيه صفتان متناقضتان قيدا فى الخطابين او فى المطلوبين

كقول الشارع صل ركعتين وجوبا وصل ركعتين ندبا فان كون الصفتين متناقضتين لا يجتمعان فى مورد

واحد يمنع من التداخل وهذا اوضح فى المثالية لكون القيد للمطلوب والايق ان مجرد تغاير المطلبين لا يمنع من التداخل

لو لم يعتبر فى اصل الصلوة الوصفان لانا نقول ان الطلب الوجوبي يحتاج الى امتثال ولا يحصل الا بركعتين هما

واجبتان فى الواقع والندبي لا يمتثل به الا بركعتين مندوبتين والوصفان لا يجتمعان فى الوصف فى الخطاب

الى المطلوب وقد قيدهما بالاداء والقضاء كان موضحا فى المطلوب اذ الطلب لا يتصف بهما وانما البحث فى غيرها من المطلوب

الا ان يعتبر ان سبب الحكم المتنازع فيه قد يكون امر الشارع ابتداء من دون علية شئ اخر من الخارج او فعل المكلف

ماخوذ فى الخطاب مع عدم تغاير فى الخطابين فى وجه من الوجوه كقوله صم يوما صم يوما مع عدم القرينة على التاكيد

وقد يكون كذلك مع تغاير فى الالفاظ كقوله تصدق تصدق بدينار وقد يكون مع تغاير فى وصفين قابلين للاجتماع فى مرة

واحدة كقوله اغتسل للزيارة اغتسل للتوبة او صل ركعتين للتحية صل ركعتين للاستخارة وقد يكون متغايرا فى الزيادة

والنقصة كقوله اطعم عشرة مساكين اطعم ستين مسكينا وقد يكون مستندا الى سبب من المكلف حتى فى التعدد كقوله من

افطر فليعتق رقبة فافطر مرتين او من بال فليتوضأ او من صاد كذا فعليه دم شاة تكرر السبب اولا السببان فعلها

المكلف كقوله من ظاهر فليعتق رقبة ومن افطر فليعتق رقبة ففعلهما المكلف او الى سبب من الخارج كقوله من ولد له ولد

فليذبح شاة ومن تمرض فليذبح شاة فحصل له الامران وقد يكون احدهما مستندا الى سبب من الخارج او من نفس

والاخر ابتداء ويجئ فى هذه الاقسام ايضا اتحاد الكيفية وتغايرها بالاطلاق والتقييد وبوصفين قابلين للاجتماع

والكثرة ويتشعب من ذلك صور كثيرة لا يخفى على الفطن استخراجها بعد ما ذكرناه ولا تتوهم مما قرر فى الاصول من

حمل المطلق على المقيد انه لا وجه فى صورة التقييد لعدم التداخل لان هذا غفلة عن موضوع البحثين فان الكلام

فى الاصول من حمل المطلق على المقيد انه لا وجه فى صورة التقييد لعدم التداخل لان هذا غفلة عن موضوع البحثين

فان الكلام فى الاصول بعد فرض العلم باتحاد التكليف والبحث فى وجوب المقيد او حمله على الاستحباب ونحو ذلك

واما المقام فمع عدم العلم بالاتحاد فى التكليف فيحتمل كفاية الواحد ويحتمل كون التكليف بالمقيد على حدة وبالمطلق

فيجب صوم يوم مع الاطلاق ويوم الخميس بخصوصه فتدبر وتبصر وهذه الصور المذكورة كلها قابلة لنزاع التداخل والعدم

دليل من الخارج او قرينة فى اللفظ على احد الامرين فان ذلك ايضا خارج عن محل البحث الخامس

قال الفاضل المعاصر المدقق الملا احمد النراقي فى عوائده لا شك ان الاسباب الشرعية علل الاحكام المتعلقة

بافعال المكلف لا نفس افعاله فوطئ الحائض علة لوجوب التصدق والبول علة لوجوب الوضوء لا التصدق والوضوء

وتعدد الاسباب الشرعية لو اقتضى تعدد مسبباتها لاقتضى تعلق وجوبين بتصدق الدينار والوضوء والكلام انما

هو فى وجوب تعدد التصدق والوضوء لا تعدد الوجوب ولا تلازم بينهما لامكان تعلق فردين من حكم بفعل واحد من جهتين

متغايرتين كوطئ الاجنبية الحائضة وشرب الخمر والزنا فى نهار رمضان ووجوب قتل زيد المرتد القاتل لغيره

عمدا وكذا وعلى هذا فاصالة عدم تداخلها لو ثبت لا يستلزم اصالة عدم التداخل بالمعنى المتنازع المراد

والكلام فى اثبات تعدد الفعل دون تعدد الحكم واحدهما غير الاخر وهذا الكلام من ذلك العلام بدل على غفلة

اساطين الاصحاب المستدلين لهذا الاصل بالوجوه الاتية عن هذا الوجه الذي ذكره وعدم تفطنهم الى ان ما ذكروه

من الادلة لا يؤدى الى المطلوب بشئ اذ غاية مفاد ادلتهم الاتية اقتضاء كل سبب لمسبب واذا كان المسبب

الحكم دون الفعل فلا نفع فى هذا الاستدلال واتعاب البال فنقول مستعينا بقوة الله ومستمدا من بركات انفاسهم

الزكية ان اجتماع الحكمين المتجانسين فى موضع واحد بمعنى ان يكون طبيعة الصلوة مثلا يتحقق فيه وجوبان فى نفسها

من دون مراعاة جهة اخرى غير ممكن كيف واجتماع الامثال لا شبهة فى بطلانه وعدم امكانه وما ذكر فى نذر الواجب مع انه

محل كلام معروف ليس معناه تعلق النذر بالطبيعة من جهة قابلة للحصول فى افراد متعددة فيجب بالاصل وبالنذر يحصل الامتثال

في فرد واحد فان من نذر صلوة او حجّاً فهو ايضاً داخل في محل النزاع فما في التداخل وفتوى الاصحاب كالمحكي عن جماعة في

وجوب حج غير حجة الاسلام وصلوة غير الفرايض الاصلية فيرجع ايضاً الى النظر تعدد الخطاب المبحوث عنه في المقام ولان من

اصالة عدم التقارن المتعلقة بل معناه نذر حجة الاسلام مثلاً وصلوة الظهر كذلك وصوم رمضان مثلها فان بناء على صحة النذر

عملاً بالعموم الدالة عليه كما هو خيرة جماعة فغاية الكفارة في صورة المخالفة دون اصل الوجوب الثاني فان حقيقة الامر

في العمل كونه مطلوباً ممنوعاً من تركه وهذا غير قابل التعدد وليس الا كالبياض في الجسم وعدم تعدد الماتي به في النذر لعدم

امكانه اذ ليس حجة الاسلام على هذا المكلف الا واحدة فلو اتى بها مرة ثانية فقد اتى بغير المنذور ونحو ذلك صلوة الظهر

ومن هنا نقول ان نذر الواجب يرجع الى الالتزام بالكفارة لو خالف الا الالتزام بالفعل لانه حاصل قبل النذر وما ذكره

في قتل المرتد القاتل لا ربط له بالمقام اذ نحن لا نمنع وجود تكليفين متعلقين بالحكم بينهما عموم من وجه في فرد واحد لان

قتل المرتد مثلاً واجب وقتل القاتل مثلاً لو فرضنا واجب وهما فرضان مستقلان للحكمين وجدا في ضمن هذا الفرد وما في

من ذلك والكلام في تعلق وجوبين بموضوع واحد وانما في التعدد المجتمع فنحن لا نمنع من وجوب متباين فضلاً عما كان

والتحريم عقلاً ونحو ذلك ما ذكره من المثالين الاخرين فان وطي الحايض موضوع ووطي الاجنبية موضوع آخر وكذا

شرب الخمر موضوع والافطار في شهر رمضان موضوع آخر بينهما عموم من وجه فلم يتحقق حكمان متجانسان في موضوع واحد ولا فرق

بين المتجانسين والمتناقضين من الاحكام في عدم الاجتماع في موضوع واحد اذا عرفت هذا فنقول سلم كل من السببين اقتضيا

بوجوب المامور به ولم يكن احدهما تاكيداً للآخر فلا بد من ارادة اتيانه في الخارج مرتين اذ تعدد الوجوب يقتضي تعدد

الايجاب في الخارج ولا يمكن وجود واحد عقلاً لوجوبين اذ الماهية غير قابلة للخصوصية للتكليف وكون احدهما

للماهية والآخر للخصوصية تهافت في القول ومخالف لظاهر الدليل والفرض فلا بد من وجودين حتى يمكن

الوجوبان بهذا الاعتبار اذ الطلب المبرية يحتمل ارادة وجودا في الخارج فيتعدد الطلب يتعدد الوجود لا يحتاج

الى ان تحمل السبب بين السببين الذي هو خارج عن محل البحث والكلام فيه في عدم التداخل ليس الا فيه

الا تعدد الامر وتعدد الوجوب لان السببية شيء آخر غير معلوم بل معلوم العدم فاذا جاء السبب الاول فمعناه لزوم

وجوده في الخارج فاذا وجد حصل السبب الثاني ليس معناه ايضاً الا لزوم وجوده والمفروض انه اتى في الخارج فيتعدد

الوجود اي شيء يقتضيه فان قلت السبب يقتضي الوجود بعده وهنا وجد قبله بخلاف ما لو اجتمع السببان فان المسبب

يوجد بعدهما مرة واحدة قلت كلام جيد لكن الفرض ان تعدد الوجود للفعل لم ينشأ الا من نفس تعدد

الطلب بعد التامل الجيد لا التاخر السبب الثاني عن السبب وليس هذا الاتيان به ثانياً في انظار اهل العرف الا

لتعدد الطلب لا التاخر والتقدم وهذا موجود في صورة التاخر ايضاً وليس ما ذكر من الفرق الا مذاقة لا يفهمه اهل

كما لا يخفى وحاصل الكلام ان تعلق وجوبين بماهية واحدة ليس معناه الا لزوم تعدد ايجاده ولا معنى له غير ذلك

فالتلازم في المقام واضح ولذا ترى الاصحاب يذكرون اسباب الوضوء والغسل ونحو ذلك ولا يلتفتون الى انه

لوجوبه لا لوجوده اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد باصالة عدم التداخل قاعدة مستنبطة من ادلة الاسباب

ومن فتوى الاصحاب والا فلا ريب ان الاصل الاولي قبل ورود الخطاب عدم تعلق وجوبين وبراءة ذمة المكلفين من الاتيان

مرتين بعد ورود الخطاب ايضاً مع قطع النظر عنه كذلك اذ ليس الاسباب الشرعية الا معرفات بمعنى كونها علامة

للوجود الذهني وذلك قابل تعدد المسببات واتحادها والاصل عدم لزوم مؤثر حقيقة واقعي حتى يوجب التعدد والا

لا يقتضي الا الواحد متيقناً فينتفي الزايد بالاصل وبهذا تمسك القائلون بالتداخل وزاد بعضهم ان في بعض الصور كقوله

من وطي حايضاً فليتصدق بدينار لا يكون الوطي الثاني عين السبب الاول اذ الوطي شيء صادق على القليل والكثير وماهية القابلة

للوجود في ضمن الف فرد موجبة لدينار فمن اين يجيء التعدد وفيه ان ذلك نظيره فنقول اما قبل ورود الخطاب فذلك

خارج عن محل البحث اذ ليس هناك اسباب حتى تتداخل اولا واما بعد الخطاب فتعدد المسبب الا كان حقيقة كالعموم

والحج فذلك قد تقدم عدم البحث فيه واما فيما تغاير بالاعتبار والنسبة كصلوة تحية وحاجة ودينار وطي ونذر ونحو ذلك

فلا ريب ان فيهما علم به يتداخل بالاتفاق فنقول عدم تداخله لا من سبب بل هو الدليل الخاص جاء على ان هذا لا يجمعان

والفرض عدمه بل ليس موجوداً في ابواب الفقه وليس عدم التداخل الا من جهة ان كل سبب يضاف الى سبب فيمتنع بعد ذلك

تداخلها وهذا الوجه موجود في جميع صور النزاع وتقرير آخر الاسباب الشرعية وان كانت معرفات لكنه كاشفة عن علل

حقيقية واقعية وظاهر كل سبب شرعي كشفه عن مؤثر حقيقي ومجرد احتمال كونها امارة للواحدة لا يدفع الظاهر والحجة

فاصالة عدم المؤثر الحقيقي لا وجه له بعد كشف الكلام عنه فان قلت على ما ذكرت من العلل الحقيقية يمتنع التداخل

مع انه وقع في مقامات قلت ليس الكشف عن علة واقعية منجزاً غير قابل للتاويل بل هو مقتضى الظاهر فمتى جاء الدليل

انه يتداخل علمنا كون الامارات كاشفة عن مصلحة واحدة تفوت بحصول الواحد فلا يبقى هناك علة وهذا معنى قولنا

ان الاصل عدم التداخل حتى يثبت بدليل فان قلت متى جاز الكشف عن علة واحدة فكيف يدعى الكشف عن علتين

قلت لا ريب ان كل خطاب يصدر من الشرع لا بد له من علة واقعية فكونهما معاً كاشفين عن علتين واقعتين مقتضى الظاهر

قطعاً وهذا معنى المقتضي في كل مقام فان قلت تجدد النية الى دليل آخر لا نعلم كونه مقتضياً للتعدد بل للاشتراك

لا نعلمه واثبات العلة بالمناسبة لا نقول به قلت هذا اثبات للعلة بالاستظهار من الخارج بمعنى انا نجد تقارنا

عدم التداخل ليس منشأه الا اختلاف النسبة وكون كل كاشفاً عن مصلحة اخرى ونرى انه موجود في جميع صور البحث

مع ان الظاهر اذا اقتضى تعدد العلة كما هو الواضح لمن تدبر فلا وجه لهذا الكلام مضافاً الى ان الادلة الآتية

مع ان الظاهر من الاصحاب عليهم من حيث المنقولات اعلاه انه عبر في رواية زرارة بانه اذا اجتمع لله عليك حقوق اجزاك

عنها غسل واحد ونحو ذلك من العبادات وظاهر جمع الحقوق ان مقتضى الاسباب كون ذلك متعدداً لان ظاهر كونه

حقاً عليه وجوبه عليه فعلم من ذلك ان الانواع المتداخلة كل منها حق ثابت في ذمة المكلف والمفروض انه

ليس مع ذلك دليل من الشارع سوى الاوامر والاسباب وليس ذلك من كون العبادة اولاً بيانا للاثبات

ثم الاسقاط بمعنى ان الشارع يقول اذا تعدد عندك الاسباب وانت لا تدري اهل الحق وانما عليك حقوق

ايمن لك انه يصير عليك حقوق لكن انا اكتفي منك بالواحد بل المراد في قوله اجزاك بالاجتزاء بالواحد

بانها مع التعدد لما فهم من ادلة الاسباب لكن ايمن لك عدم كونها مع ظاهر الكلام تخيلت بل الواحد مجزي

نقول لو كان هذا مثبتاً للتعدد مسقطاً لكفانا ايضاً انه ظاهر النص سقوط المتعدد الثابت فما لم يقم دليل على تحقق

الاصل الاجزاء وثانيها ان ظاهر لفظ الاجزاء في ادلة التداخل قاض بانه لولا هذا الدليل لكان السبب متعددا وثالثها
ان ورود هذه النصوص في مقام التاكيد للاصل الاول وهو اصالة عدم تعدد المسبب مع عدم ورود دليل على خلافها مما يكاد
يقطع بخلافه ولا يدعي ذلك الا مكابرة لوضوح ان هذا ليس كادلة اصل البراءة ومن الواضح ورودها في مقام
التعدد ولزوم الاتيان باسباب كثيرة وهذا الظن لم ينشأ عنده من نظر بعين الانصاف الا من ظواهر ادلة الاسباب الى
قوله غسل للجنابة وغسل للزيارة فاذا كان الظاهر ذلك فعدم ورود دليل من الشارع على التداخل في غير باب
ونحوه يدل على ان الظاهر متبع والا لزم الاغراء بالجهل وتاخير البيان وما في الفوائد من عدم دلالة الاجزاء على
دلالته مع جواز التعدد لا مع اصالته ونحوه نقول بجواز التعدد بل فضيلته كما ترى غيرنا هض في الجواب
وان الاجزاء اذا نسب الى العدد كوكذلك يجزي واحد معناه ان هناك تعددا مطلوبا يجزي ما طلب الواحد لكن هذا
مع تعوطه بذلك وما فيه ايضا من منع دلالة رواية زرارة فانا لا نقول بالتداخل في كل مورد بل نقول ان الاول في
وكم من موارد لم يتداخل فيها الاسباب الشرعية فكيف يجوز ان القول حق واحد ايضا في غاية الوهن اذ في مقام ثبت فيه
التداخل اذا عبر بعموم بلفظ الحقوق فاظنك بموارد الشك التي هي محل الثمر لهذا الاصل وبالجملة انكار دلالة قوله
اذا اجتمع عليك حقوق اجزاك عنها واحد مع كون كل من الاسباب موجبا لحق براسه من حيث انه سبب لا ينبغي ان يصدر
ممن نظر بعين الانصاف والا فلا يخلو كل ظاهر من طريق مناقشة لاهل الاعتساف ثم قال واما ورود السؤال بالتداخل فانما هو لاجل
سؤال الراوي مع انه غلط في النزاع اذ لا نزاع في حصول الامتثال بالتعدد ولا خفاء لاحد فيه حتى يحتاج الى السؤال وانما

الخفاء في الواحد فهو المحتاج الى البيان واين ذلك من الاول ولا يخفى على اهل البصيرة ان صدور مثل هذا الكلام من
المحقق النحرير من الغرابة بمقام ولا يخلو من خلاف الانصاف لو قيس الى طريق اهل الفن ولا يحتمل مثل ذلك فانه اقرار باصالة
عدم التداخل من دون التفات وتوضيحه بحيث يكون تاسيسا جديدا لهذا الاصل وقلعا لمادة الشبهة ان حصول الامتثال
بالتعدد هل هو لكون ذلك مامورا به او من جهة ان الواجب واحد ويأتي المكلف بالثاني من عند نفسه لاريب ان الثاني
المامور به كما هو مقتضى القاعدة ومع عدمه يمتنع من قصد الامتثال بالثانية لانه يكون بدعة واتيانا بما لم يؤمر
بقصد انه مامور به فمعرفة الكل بالتعدد وعدم الخفاء فيه لاحد مبين لفهم من الدليل عدم التداخل لو خلي ونفسه
بلى ان يقال انه يجوز ان يكون الامتثال بالتعدد من باب الاحتياط بمعنى ان المكلفين بعد ورود السببين يشكون في
وجوب التعدد وعدمه ولكن يعلمون قطعا ان المتعدد مجز ويشكون في اجزاء الواحد فلا يكون التعدد من حيث انه مراد
حتى يلزم التشريع بل الاحتياط الذي يكفي به الاحتمال ومن هنا احتاجوا الى السؤال قلت اولا ان هذا الكلام مبني
ان طريقة الناس في مقام الشك في التكليف كانوا يبنون على الاحتياط ويحتاجون في العمل بالبراءة الى السؤال
وهذا بعيد عن طريقة العوام فضلا عن اصحاب الائمة فضلا عن مثل زرارة وثانيا نقول ان هذا الموارد التي هي محل النزاع
هل مثل زرارة كان بانيا فيه على الاتحاد والتداخل او على عدمه او كان شاكا فعلى الاول ظهر بطلان المدعى اذ ليس الاتفاق
الاخير فلم لم يسئل من ذلك ولم يتعلم الحكم ومن البعيد تركه اصحاب الائمة الفقهاء سيما مثل زرارة الذي التفت الى اساس
الشريعة وعدم التفاته الى مثل هذا المقام سيما مع كثرة دوران المسئلة وفروعها في الفقه ومع الاول فما باله يسئل عن

الموارد الخاص مع انه على سياق نظائره ولم يكن طريقة امثاله السؤال عن الخصوصيات بعد فهم الضابط فاذا ان
بناء اصحاب الائمة لو كان على التداخل لكشف ذلك عن اتفاق فقهائنا الاجلاء المقاربين لاعصار الصحابة والتابعين كما حكاه
العلامة الطباطبائي على عدم التداخل فلم طووا بذلك وارسلوه ارسال المسلمات ولم يخرجوا عنه الا بدليل واضح بل في مقام
به النص كباب الاغسال اعرض عنه جماعة وانكروا التداخل فضلا عما لم يرد فيه دليل ولم نجد منهم احدا يطالب بالدليل في عدم التداخل
فلو كان خلاف القاعدة لاحتيج في ذلك الى دليل دون من قال بالتداخل وهذا الاطباق والاتفاق كما انه حجة برأسه في اثبات
المدعى كاشف عن طريقة اصحاب الائمة وبنائهم على عدم التداخل واحتياجهم في كفاية الواحد الى الدليل وثالثا نقول ان
على من راجع وجدانه عدم الخفاء في اجزاء المتعدد ليس من جهة الاحتياط بل لانه ورد به الامر وان الواحد قد يكون مسقطا
عنه فانا لو رجعنا الآن الى عوام المتشرعة المقلدين في تداخل الاغسال وسألنا عنهم في ذلك لاجابوا بان التعدد من جهة
ان الشارع امر بكل واحد من الاغسال لكنه جعل الواحد مقام الكل تسهيلا وتفضلا لان تعدد الاوامر يقتضي الاشتغال
واحدا حتى يثبت التعدد فان هذا الكلام من باب دقة نظره وكثرة حرزه عن طريقة العادة والعرف بل لا يظن احدا
بكون مطلوبية الكل لو اتى بالتعدد ويأتي لذلك مزيد توضيح وتحقيق في الاتفاق المدعى بان ادلة الاسباب مختلفة وليست
محصورة في نوع فمنها ما يظهر منه التعدد ومنها ما يظهر منه الاتحاد ومنها ما لا يظهر منه شيء منهما ومع ذلك فالادلة
الناصة من اجماع او نص على التداخل وعدمه واردة في كثير من الموارد فان اريد اتفاق جماعة منهم او جميعهم على عدم التداخل
في بعض الموارد فهو مسلم لكنه لا يفيد اذ لعله لاقتضاء ادلة التعدد او لورود الدليل الخارج عليه وان اريد اتفاق الكتاب في

جميع الموارد فهو ممنوع وكلام جميع القدماء خال عن ذكر هذا الاصل وان عملوا بمقتضاه في بعض الموارد لاجماع
او دليل آخر وكفى بذلك شاهدا طرحهم النصوص والظواهر الكثيرة الدالة على عدم التداخل في بعض الموارد ولو كان منشؤه
مجرد الاصل لم يقدم على الظواهر ناش من عدم التامل في اطراف الكلام وعدم التنبه لدقيقة المقام فان غرضه من
الاجماع الذي لم يسمح بمثله الزمان ليس دعوى تمسك الاصحاب باصالة عدم التداخل اذ لا ريب ان امثال هذه العبادات
اطلاقات نشأت من الطبقة المتوسطة وليس ادعاء مصيرهم الى مقتضاها في جميع الموارد حتى يمنع بل غرضه انا نرى
فتوى الاصحاب من باب الطهارة الى باب الديات على عدم التداخل ومن قال بالتداخل يطالبونه بالدليل والابطال
من بني على عدم التداخل ثم ان البناء على عدم التداخل ايضا ليس مقصورا على مورد النص خاص او نجد ذلك فيما لم
يرد فيه دليل سوى دليل السببية او ادلة الاسباب مع نسق واحد قابل للتداخل والعدم والذي بعد التامل يظهر ان
اجماعهم على عدم التداخل الذي جعله المورد دليلا خارجيا وقرينة انما نشأ من دليل الاسباب لانا نراهم لا يستندون
في ذلك الى شيء سوى الدليل الدال على السببية ولا ينكر ذلك عليهم من له الفهم بل يدعي رواية او دليلا آخر على
التداخل ووجود الادلة الخاصة في بعض المقامات لا يضر في فهم بنائهم على القاعدة اذ اغلب القواعد منصوصة في
بعض جزئياتها ومدفوعة بدليل اقوى في بعض موارده ومن لا خبرة له بالفقه ولا اطلاع له على عبارات الاصحاب ولا
تتبع له في مقامات الباب كيف يسعه الاقتحام على منع ما ادعاه ذلك في ذلك التحرير مع طول ذراعه وسعة باعه وما ذكره
من الاستشهاد بطرحهم من ظاهر النص فانه كاشف عن ان المعتمد ليس الاصل واضح الضعف اذ معنى الاصل قاعدة مستنبطة

ولابعد فی طرح احد الظواهر لما هو اقوی منه واما ان لیس الاصل من الاصول العملیة التعلیقیة التی لا تجری فی مورد الدلیل
بل انما مسئلة مثل قواعد الضمان ونحوه الذی ترک الاصحاب لاجلها نصوصاً خاصة فی ابواب الفقه وخلدوا الی القاعدة لقوتها
ولکثرة العمل بها فی مواردها ووضوح عمل الاصحاب وبعد خروج المراد الخاص عنها ولا یخفی ذلک علی من له ادنی درایة فی
متون الفقه وکلمات المتاخرین فضلاً عن کتب استدلال الاطیبین فان طرح النصوص الصحیحة غیر عزیز فی قبال القاعدة سیما
مع عمل شیخ الطائفة واتباعه بها حتی سماه شیخنا الشهید الثانی فی مقامات متعددة من رد هذه الاخبار واخذه بالقاعدة
المستنبطین فی قبال من عمل بالروایة مشعراً بانهم لیسوا من اهل الاستنباط والمعلوم من کلام الاستنباط الشیء من القواعد
المعلومة من المذهب وهو معیار لیس علیه غبار وما نحن فیه من جملتها ولعل المورد تخیل من لفظ الاصل ما یذکرونه فی الاصول
من ان المراد بالاصل ما یرجع الیه عند عدم الدلیل کالبرائة والاباحة وقد عرفت ضعف هذا التخیله ووهن ما ارتکبه علی انّا
نقول ان من الموارد التی ترک بعضهم فیه النص الصحیح وخلد الی القاعدة کما ذکره مدعی الاجماع مؤیداً علی کون القاعدة
مرغبة مسلمة باب الاغسال متقول ای دلیل دل ابناءً علی عدم التداخل حتی ترکوا الاجلة النصوص کما زعمه المورد فان کان اجماعاً
فلاریب ان المشهور علی التداخل فکیف بالاجماع علی عدمه وان کان نصاً فقد عرفت ان النصوص دلت علی التداخل وان کان
ادلة الاصحاب فلا یخفی علیک ان هذه الادلة هی ما ذکرنا فی مسئلة محل النزاع فان کان صراحة هذه الادلة فی التعدد یعارض
النص الصحیح المعتضد بفتوی الاکثر والاصل علی زعمه المخالف فما بال نظایر ذلک لا تقبل فیها هذه الدلالة فلم فیما عدا ذلک
لم یکن الظاهر التعدد مع انه لم یعارضه نص ولا فتوی وملخص الکلام ان صدور هذا الایراد والبحث بمثل ذلک العلام

مبنی علی

مبنی علی مجرد فتح باب المناقشة وخروج عن طریقة اهل النظر والسداد ولا یخفی علی اصحاب النظر عدم الفرق بل عدم الاتفاقات
علی مثل هذه الشبهات فی قبال ما ظهر من الوجوه علی کون المعمول به والمعمول علیه عدم التداخل فیما لا دلیل علی خلافه مضافاً
الی انه غیر خفی علی المتتبع الماهر ان المدار فی ابواب الفقه کافة علی ان الاسباب تتعدد کالاسباب غالباً ولیس ما تخلف فیه ذلک فی جنبه
الا اقل قلیل مستند الی خصوص دلالة الدلیل ومع ذلک لیس مما اتفق الفتوی فیه بل قد اختلف فیه الفتاوی خلافاً فاقال العلامة
الطباطبائی ولذا تری ان اسباب الصلوة والزکوة والصوم والحج والایمان والنذر والدیات والحدود وغیرها علی کثرتها کثیراً ما یجتمع
توافق سببیاتها فی الجنس والکیفیة والوقت وهی مع هذا متعددة متغایرة کالصلوة المترافقة وغیرها کالصلوة الفجر مع
الطواف والزلزلة مع الکسوف والعید مع الاستسقاء وکذا انواع الصیام من القضاء والکفارة وافرادها المتکثرة واسام الزکوة
مثل زکوة المال والفطرة وافرادها الکثیرة والدیون المستقرة فی الذمة باسباب مختلفة کالبیع والصلح والاجارة وغیرها الی
من صور اجتماع الاسباب توافق المسببات مما لا یمکن حصره فان الشأن فی جمیعها التعدد بحیث لا یحتمل فیه التداخل والاکتفاء
بالواحد عن المتعدد کصلوة واحدة من الف صلوة وصوم یوم من الف یوم او دفع دینار بدلاً عن قنطار ولو ان احداً حاول
ذلک لکان مخالفاً لقانون الشریعة خارجاً من الدین ولا ندعی ان الاسباب کلها بهذه المثابة فانها تختلف جداً وفقاً
ولکن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئیات التی لا تحصی یکشف عن استمرار الامر فی ذلک کله علی نهج واحد مطرد فی الجمیع
ولیس الا اصالة عدم التداخل وهذا من قبیل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة فی جزئیات مسائل علی ما تعرت
ما اجتمعت علیه من المطالب الکلیة وذلک لیس من الظن والقیاس فی شیء هذا تمام کلامه رفع فی الخلد مقامه فقلنا طول

حتی یتنبه الفطن علی رتبة استناد ویعرف جامع الکلام المفضی الی المراد قال الفاضل المعاصر فی عوائده انه یرد علیه المعارضة
بثبوت التداخل وبنائهم علیه فی کثیر من الابواب بحیث یمکن دعوی مساواتها لما بنی فیه علی العدم کابواب الوضوء والغسل
والتطهیر من الاخباث والایمان والنذر کمن حلف الف مرة فعلی واحد او ترک امر او نذره والحدود کمن شرب قبل الحد مرات او قذف
کذلک او زنی فظاهر انه لا یفید الاستقراء فی مثل ذلک شیئاً وعلی فرض التسلیم لا یکون ذلک الا من باب الحاق الشیء بالاعم
الاغلب وهو لیس من الظن الغیر الثابت حجیته الا تری ان بعد ثبوت اصل الطهارة الاولی فی الاشیاء ولو حکم الشارع بنجاسة
اکثر الاشیاء وحیث لم یبق محل الشک الا قلیلاً لا یحکم بنجاسته وبالجملة لیس ذلک لو سلمنا الغلبة الا من الظنون التی
لم یثبت حجیته وهذا ظاهر جداً اقول اولاً ان هذه المواضع التی عد التداخل کما تری لیس جزءاً من الف جزء من
مواقع عدم التداخل فکیف یدعی مساواته فضلاً عن دعوی المساواة بل فی فروع هذه المذکورات ما لا یحصی من مقامات تعدد
المسببات کما لا یخفی علی من راجع وثانیاً ان باب الاغسال محل الکلام معرود وباب الحدود لا یخفی علی الفقیه ما فیه من المسامحة تفضلاً
من الله تعالی وباب الایمان والنذر مبنی علی ان من حلف الف مرة فهو التزام بذلک الشیء فاذا خالف فهو مخالفة واحدة
والکفارة للمخالفة لا للیمین فلهذا لو حلف ثم حلف فخالف تکررت وذلک واضح لاسترة فیه وثالثاً ان القائلین
بالتداخل فی هذه المقامات تراهم یتمسکون فی باب الوضوء بان الحدث لا یتبعض فاذا ارتفع واحد ارتفع الکل ویتمسکون
بالاجماع والضرورة فی باب الاغسال بالنص وفی الحدود علی الاجماع والنص ولو کان هذا علی طبق القاعدة فلم یتمسکوا الا بالاصل
عدم التعدد مع انه لا تری للمحدد خلیة فاذا کان الاسباب تتداخل فلم لا تتداخل فی القذف حتی ولم خص التداخل

بقذف واحد

بقذف واحد مرات قبل الحد ولم یتداخل فی قذف اشخاص متعددین قبل الحد وبالجملة فانکار الغلبة المعتد بها بالبحث
بحیث یلاحظ فی جنبه الباقی ما لا ینبغی صدوره عمن حصل واما انکار الحجیة فقد یکون ممن عرف طریقة فقهائنا
لا ینبغی صدوره لان تاسیس القواعد المتداولة بینهم کما یمر علیک فی العناوین الآتیة انشاء الله تعالی مبنی علی
تتبع المقامات الخاصة التی قام فیها الدلیل واستقراء منها الی غیرها بل لا یعد رجل فقیهاً حتی یعرف مسائل الفقه و
ابوابه ویطلع علی نوع المذهب ویلاحظ ما لم یرد فیه دلیل او ورد دلیل ضعیف مع ما عرفه من طریق الشرع
فی مواقع اخری حتی یکون علی بصیرة فی امره ولا یکفی فی الفقاهة تأسیس مسائل الاصول والغور فی البحث من الادلة
الخاصة التی وردت فی کل مسئلة من تعارض وترجیح والکلام فی الرد والطرح والحقیقة والمجاز وتعارض الاقوال
فان هذا شیء بناله اول من بلغ الی حد معرفة الدلیل والمدلول وشم رائحة بل الاجتهاد فی الجملة وثانیاً
نقول ان الاستقراء ان قلنا بحجیته من باب حجیة الظن المطلق فلا کلام فیه وان قلنا بحجیته لما عرفنا من طریقة اصحابنا
من الالحاق فی امثال هذه الموارد فلا شک وان قلنا بحجیته من جهة الاخبار الخاصة التی وردت ودلت علی اعتبار الغلبة
فلا کلام ایضاً وان قلنا بحجیته من جهة طریقة العقلاء بذلک کما قلناه فی حجیة الاستصحاب وما ورد من الادلة الاخر مقررة
لذلک فلا بحث ایضاً ومع تقدیر التنزل عن ذلک کله نقول انه لا ینبغی التوحش من لفظ الاستقراء ولا بد من ملاحظة الموضع
فان کان المراد بجواز الحاق الشیء بالاغلب ابتداءً فذلک مورد البحث ولسنا نقول انه داخل فی ظنون الاستقراء بمعنی ان
المتنازع اذا خاطب بادلة اشیاء فی الف مقام وعرفنا منه ارادة التعدد فذلک یفید الظن بالمراد فی محل الشک فیلزم

كالقرينة لان تمام العلة حجة في الحاق بل هي قرينة على الارادة من اللفظ ونظير ذلك في العرف كثير وتمام التحقيق
في ذلك موكول الى علم الاصول والغرض هنا مجرد الاشارة الى الوجوه للتنبيه وبالجملة فما ذكرناه من الوجوه كاف
في تتميم هذا الاصل وهنا وجوه اخر احدها ما اشير اليه في ضمن المباحث السابقة من ان المتبادر اختصاص كل
سبب بمسببه وهو مقتض للتعدد او المفهوم من قوله اذا تكلمت في الصلوة ناسيا فاسجد سجدتي السهو خصوص التكلم
ومن قوله اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود آخر للشك غير الاول وكذا من تعمد الاكل في نهار
رمضان فليكفر ومن وطئ فيه فليكفر ولا يتفاوت الوقوع واحدة او متعددة او في يوم واحد او ايام متعددة قبل
التكفير او بعده في ظاهر هذه الادلة وقس على ذلك النظاير في ساير الابواب ويؤيد هذا التبادر ويشهد له ظاهر
الاصحاب كما اشرنا اليه سابقا ولا يخفى هذا التبادر على من راجع محاورات اهل العرف ولا يقدح في ذلك كون بعض
الادلة غير لفظي كالاجماع ونحوه لانه ايضا ينتهي غالبا الى اللفظ وان لم ينته الى ذلك فهو راجع الى التمسك انه
سبب الا وقد ذكرنا سابقا ان نزاع التداخل فيما دل دليل ظاهر على السببية كما انه لا يرد ما قيل من ان انتشار
ادلة الاسباب يمنع من دعوى التبادر في الجميع لانها مختلفة غاية الاختلاف لانا نقول ليس غرضنا دعوى التبادر
من كل دليل لم نجده ولم نعثر فان هذا رجم بالغيب لا يرتكبه احد بل غرضنا من ذلك ان دليل السبب لو خلي
ونفسه بمعنى ان يقال هذا يوجب كذا وذاك يوجب كذا وفعل كذا من دون ملاحظة امور خارجية تقضي بذلك نعم
لو دل قرينة في مقام فاموضع خلاف فلا نتحاشى من ذلك وثانيها ان قضية السببية اختصاص مسبب به

بمعنى ان يرتبط بسببية لا اجل انه مسبب من ذلك وصدق الامتثال عرفا انما هو بتعيين ما يأتي
لاجله فان غسل الجنابة لا يكفي في الامتثال به قصد القربة والاطلاق والنية فمقتضى وجوب الامتثال لزوم
تعيين قصد السبب فاذا وجب ذلك فلا وجه بعد ذلك للتداخل اذ هو مبني على الاطلاق القصد وقيام ما يعين مقام
غيره وقد عرفت بطلانها ويرد عليه امران احدهما انه لا يلزم من السببية قصد خصوصية السبب بل اللازم قصد
كونه مأمورا به وقصد الاتيان لامتثال الامر تحصيلا للقربة اللازمة فدعوى لزوم قصد كل سبب من جهة
السبب الفلاني ممنوعة اشد المنع وثانيهما انه على تقدير تسليم لزوم القصد والنية كذلك فلا يلزم منه عدم
التداخل لجواز قصد الف سبب في فعل واحد كقوله انوي هذا الغسل للجمعة والعيد والزيارة والجنابة والتوبة
ونحو ذلك واعطي هذا الدينار لكفارة لوطي وزكوة وعوض نذر ودين ونحو ذلك ومع هذا الفرض الجمع
يقصد الاتيان بالمسبب لاجل ذلك السبب والجواب عن الاول انه لا ريب في كون المشترك لا ينصرف الى
احد المحتملات الا بمعين وقد حققناه في الضابطة الاولى من ضوابط ما يتعلق بالالفاظ فراجع والمعين اما
الامر الخارجي او النية بل يستحيل منع الخلو فحيث لا معين في الخارج لا بد من النية وليس المراد بالمعين
الواقعي وان لم يلتفت اليه المكلف كما تخيله بعضهم فان من عليه غسل جنابة لا غيره من الاغسال اذا اغتسل مطلق
القصد لم يمتثل وان كان في الذمة معينا لان المكلف لا بد ان يعلم بالتعيين ولو بالاشارة الى معين خارجي
كنية ما في الذمة عند عدم العلم به في وجه والمفروض ان الافعال التي هي محل البحث في التداخل انما هي مشتركة بين

الامور المتداخلة فلا يحصل الامتثال عرفا الا بالتعيين الا بالاضافة الى سببه بمعنى ان يلتفت المكلف الى ان
هذا الدينار مال كفارة او مال زكوة وقصد القربة هو اللازم دون ما عداه كما ذكره المورد لكن التقرب ينوي بالمأمور به
والغرض ان المأمور به غسل الجنابة لا مطلق الغسل وصلوة التحية لا مطلق الصلوة وقصد السبب ليس شيئا زائدا على تعيين المأمور به
وهو لازم قطعا والجواب عن الثاني ان بعد لزوم تعيين المأمور به من بين احتمالاته التي فيها التداخل لو ثبت كيف
ينوي الف سبب في سبب واحد اذ ليس نية السبب للتعبد اللازم كما قررناه حتى يقال لنا ان ينوي عشرة في واحد اذ
اللازم التعيين ومعنى التعيين الماتي به ذاك الذي امر به مثلا فان قلت هذا اسلم ولكن نقول ينوي في ذلك
السبب فتعيين ولا يبقى مشترك كالتعينه كالاسباب المنوية دون ما لم ينو قلت ما ندري ما المراد بتعيينه لثلثة اسباب
ان كان معناه كون الواحد ثلثة فالمكلف اتى بكل من الثلثة وامتثل فقد اسلفنا سابقا ان هذا الاحتمال في التداخل
ضعيف والواحد لا يكون ثلثة والقصد لا يكفي وكونه بمنزلتها تعبدا كما ذكرناه سابقا فرع ورود الدليل الخاص
والفرض عدمه وان كان المراد انه واحد فقط فلا ريب ان الواحد المأمور به معين ليس مطلقا والامر دائر بين الافراد
كما اشرنا اليه سابقا فلا بد من قصد الواحد المعين حتى يسقط التبعات فلا وجه لقصد الثلثة مثلا ودعوى كون
احدها بعينه مقصودا او البواقي تابعا حتى يتداخل ترجيح بلا مرجح فان قلت نحن لا نقول بتعدد ذلك حتى يلزم
كون الواحد ثلثة بل نقول ان الخطابات الثلثة مثلا اوجبت ماهية الصدقة بدينار فاعطاء الواحد موجب
لحصول الماهية في الخارج غاية ما افاده الدليل ان اعطاء الدينار على الاطلاق لا يمكن للزوم قصد التعيين فالتزمنا

بلزوم قصد الاسباب الثلثة حذرا من الاطلاق الموجب للاشتراك بين المأمور به وغيره ومن لزوم الترجيح بلا مرجح
لو قصدنا احد الاسباب خاصة والمفروض كون هذا الدينار محصلا للماهية الموجبة لحصول الامتثال من الكل واتي
ما نقول قلت هذا الكلام وجيه متين لكنه خروج عن مورد المقام اذ كلامنا في ان بعد لزوم تعيين المأمور به لا بد
من استناد كل سبب الى المسبب الخاص دون غيره ودون المجموع بالتقرير السابق وكلامك هذا يدل على ان ليس هنا ثلثة
اشياء مأمور بها حتى يلزم تعيين كل منها فيلزم استناد كل من الثلثة الى السبب الخاص فنقول الكلام فيه انه لو
لم يعين المكلف في التداخل واتى بكل من الثلثة مع انفراده لقد اتى بالمأمور به وقد تقدم تأسيس ذلك سابقا
وهذا مسلم بين الفريقين فلو كان المأمور به الماهية المطلقة تحمل الخطابات على تأكيد الحكم الاول كتعلق
الف امر بماهية الصلوة ولا يخفى على من له ادنى دربة انه لو اتى المكلف بالماهية المأمور بها بالف امر مؤكد
بعضها لبعض مرة واحدة فقد امتثل ولو اتى ثانية بقصد الامتثال فقد شرع واتى بما لم يؤمر به فلو كان غسل
الجنابة والحيض والنفاس وغير ذلك من الموارد التي يبحث فيه من التداخل كذلك لكان الاتيان بالمتعدد منه
غير جائز ولكان داخلا في التشريع المحرم وقد مر البحث في هذا النقض والابرام بحذافيره وبالجملة تعدد
المأمور به مما لا يمكن انكاره وكون التعيين شرطا في الامتثال على ما قرر الكلام فيه ولازم هذين الامرين
اضافة كل سبب الى مسببه حتى يتعين فلا يمكن ادخال غيره معه بل يلزمه اما كون المتعدد واحدا وهو محال او
الترجيح بلا مرجح وهو كذلك نعم اذا قال الشارع هذا الواحد المعين يكفي عن اربعة او واحد مع الاطلاق كذلك

او اذا نوبت الثلثة فهى حاملة فهذه كلها تعبدات نطالب فيها بالدليل ولو متبعا نقول كل الاسباب
لكان الامر على حسب ما قررنا هذا ما يقتضيه النظر القاصر والله العالم بالخفيات والسرائر وثالثها ان السببين اذا
وجدا فاما لا يثبت بهما سبب او يثبت بهما سبب واحد او سببان وبطلان الاول واضح لانه ترك الدليل السببية من
دون داع او علة والثانى كذلك لان السبب الواحد اما الواحد منهما معين او لا على الاشتراك والاول تحكم
وطرح لدليل سببية الاخر والثانى موجب لترك سببية اعلم ما فى التعيين من دون حجة والثالث ترك
لسببية كل منها اذ مقتضاها الاستقلال وهذا ابطال للسببية للمجموع المركب وهو غيرها معا فلم يبق الا
الثالث وهو المطلوب ورابعها ان السببين اذا تعاقبا فلا شبهة فى ان السبب الاول موجب للمسبب والثانى
اما ان يوجب شيئا ام لا والثانى واضح الفساد لتساوى الامرين فى السببية فكيف يوجب احدهما دون الاخر
ولعدم الفرق بين التقدم والتاخر فظاهر الدليل ولا ريب ان هذا اللاحق لو كان وقع سابقا اثبت به المسبب
فتعين ان الثانى ايضا مثبت فنقول ان كان ما يثبت به غير ما ثبت بالاول هو المطلوب وان كان عينه لزم
تقدم المسبب على السبب وهو محال وبعبارة اخرى ان السابق مثبت للمسبب بعموم دليل السببية ولابد من كون
الثابت به غير الاول والا لزم تقدم الاثر على المؤثر ولا وجه لذلك واورد الفاضل المعاصر هنا ايرادات
احدها ان هذا الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بالوارد دليل السببية على تجدد المسبب وحدوثه بحدوث السبب كقوله
البول يوجب ال[illegible] والنوم يوجب الوضوء واما مثل قوله من بال فليتوضأ فلا لان ورود الاوامر المتعددة على شىء

واحد جائز كورود الكثير من الفاظ الامر بالصلوة والزكوة ونحوهما وثانيهما انه على تقدير تسليم اثبات السبب الاخر
غير ما اثبته الاول فانما يثبت الحكم دون تعدد الفعل فيرجع الكلام الى ان الاصل التداخل المناسب والحيض تعلق وجوبين
لانه يجب تعدد الفعل واحدهما غير الاخر من دون تلازم وثالثها ان ارادة المسبب المغاير للاول يوجب استعمال الالفاظ
المسببات فى حقيقته ومجازه او فى حقيقتين فى استعمال واحد ضرورة ارادة الماهية ومطلق الفرد مع اختلاف القولين
عند عدم تعددها وذلك غير جائز فاذا قال الشارع البول يوجب الوضوء والنوم يوجب الوضوء فالمراد بالوضوء عند
انفراد كل من السببين اما الماهية او مطلق الفرد فلو اريد عند اجتماعهما الفرد المغاير للاول لكان لفظ الوضوء
مستعملا فى معنيين وهو غير جائز ورابعها انه على القول المشهور من وضع الالفاظ المطلقة للماهية يكون عند
التعدد مستعملا فى الفرد قطعا ضرورة عدم تعدد فى الماهية وهو مجاز معارض لتخصيص عموم السبب والتخصيص مقدم
على المجاز كما هو المشهور او مكافئ له كما هو الحق ومع التقديرين لا يعلم عموم ما دل على السببية بحيث لا يشمل المورد
فلا واقع للاصل التداخل الاولى وهذه الوجوه كما فى نظر القاصر ساقطة اما الاول فلان قوله من بال فليتوضأ
لا شبهة فى دلالته على ان المسبب ينبغى حدوثه بعد حدوث هذا السبب ولا يفهم احد من ذلك احتمال الكفاية بالوضوء
السابق على البول عن هذا الخطاب واما ان انتزاع معنى لفظ من لفظ اخر لا يفيد اشتراكهما فى سائر المقتضيات اللفظية
لكن مقامنا لا يحتاج الى اثبات قضية كلية بل نقول ان المثالين اللذين ذكرهما لا يفترقان فى الدلالة على
حدوث المسبب بعد السبب كيف وظاهر الالفاظ الشرطية المستلزمة لتقدم حصول الشرط على المشروط وكيف يعقل وجوب الوضوء

وحصل قبل البول بعد البول فتبصر وبالجملة الفرق بين المرادين فى ذلك لا يرتكبه من هو متهم فى فهمه شرب فى
نكره من فضلا لنا قد التمحض او اهل الذرع المحض واما الثانى فلما قررنا فى المقدمات ان ورود الحكمين
المتماثلين من جهة واحدة محال ومن جهتين متغايرتين موجب لتعدد موضوع الحكم بحسب الماهية وان وجدا ضمن
فرد واحد وهذا الارتباط له بما نحن فيه فراجع ما ذكرنا هناك فان فيه كفاية ويكفى لك زيادة توضيح عن قريب
واما الثالث فلانا لا نقول بارادة السبب المغاير للاول حتى يلزم ذلك فقول الشارع البول يوجب الوضوء
يريد كون البول باعثا لوجوب ماهية الوضوء سواء وقع البول مجتمعا مع النوم او منفردا عنه والنوم ايضا
موجب لماهية الوضوء فى الحالتين والتغاير من لوازم الوجود الخارجى للوضوء لان الشارع اراد الماهية لو
انفرد السبب والفرد المغاير لو اجتمعا وتوضيح ذلك بحيث لا يؤدى الى الاخلال ولا الى الاملال ان تعلق الاحكام
بالطبائع كما قرر فى علم الاصول لا ينافى التعدد فى المقام اذ معنى قولك اغتسل مثلا ارادة طبيعة الغسل المقررة
فى طرف نفس الامر لانها شىء محبوب فيه مصلحة كامنة قبل تعلق الخطاب ايضا محبوب كما بعد الخطاب والمحبوبية
هى الداعية الى الطلب والطلب لوجودها لا لذاتها وبعبارة اخرى قولك اضرب طلب لوجود الضرب لا لنفسه ومراد الامر
من قوله اضرب اريد منك ايجاد الضرب وهو معنى تعلق الطلب بالماهية وهو الفارق بين المحبوبية وبين الوجوب
ولذا نقول ان الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك والمراد بالفعل ايجاد المامور به لا نفس المامور لان
الفعل يضاف اليه فيقال الصلوة شيئا فاعلها والترك ابقاؤه على عدمه السابق مع قدرة على ايجاده فاذا

كان معنى تعلق الطلب بالماهية ذلك فنقول قول الشارع يوجب الوضوء معناه ان هذا السبب يوجب الوضوء ووجوب
الوضوء عبارة عن ارادة الامر وجوده فى الخارج حتما فاذا تكرر الخطاب والسبب تكرر الوجوب فيتكرر الوجود ويحل ان قوله
اريد وجود الوضوء حتما واريد وجود الوضوء حتما ولم يرد من لفظ الوضوء الا الماهية لكن الطلب بالماهية معناه ارادة وجوده
ووجود الكلى متشخصة فى الخارج وتعدد المتشخصات لا ينافى وحدة الكلى الطبيعى فكما ان الحكيم على الاطلاق جل شانه وعز اسمه
قادر على تشخيص الكلى الواحد بمعنى ايجاده فى الخارج الف مرة ليكون الف وجود والف فرد فكذا ان مثلا جعل هذه القدرة
للمكلف بالنسبة الى افعاله الاختيارية فاذا قال صل معناه اريد منك تشخيص هذه الطبيعة وايجادها واذا قال مرة
اخرى صل فليس معناه ايضا الا ارادة التشخيص والايجاد لتلك الماهية فاذا صلى المكلف صلوة فقد امتثل الامر بالتشخيص
والايجاد واذا صلى اخرى وكذلك وتغاير التشخيصين فى الخارج لا يوجب ارادة الامر من قوله صل فى الثانى فردا من الطبيعة غير
ما وجد فى الاول اذ لا نقول بان المطلوب الفرد بل نقول ان الحكم الماهية لكن معنى طلبها ارادة ايجادها اى جعلها فى ضمن تشخص حتى
يتحصل من ذلك فرد ولا ارادة الفرق وتمام الكلام فى علم الاصول وبالجملة لا تفاوت بين قول الامر صل فصلى المكلف مرة
وقوله بعد ذلك صل فصلى اخرى وبين قوله صل فصلى مرتين لمخاطبين بالنظر الى معنى لفظ صل فنقول للمورد هل الامر الاول
فهل يريد به الطبيعة او يريد به الفرد المغاير للاول فان اراد الطبيعة فنقول امرين بالطبيعتين مع تعدد الامتثال
لا مانع منه كما اذا فرضه دفعة او مع التعاقب وان اراد الفرد المغاير فنقول تارة يتعاقب السبب الثانى وتارة لا يتعاقب فيبقى ان يكون
هو الامر الاول الطبيعة والفرد فى استعمال واحد وهو ما ذكره من المحذور ونحن نقول اراد الطبيعة وتعدد الطلبات يوجب تعدد

الايجاد لا لكون المراد باللفظ الفرد ولا ريب ان زيدا وجود الانسان وكذلك عمرو وبكر فالمعنى ان هذه كلها حصص
وتحصلات له فاذا كان الكلي قابلا لالف وجود فهو قابل التعلق الف طلب اذ هو يتعدد بتعدد امكان الوجود وفي ذلك ارتكاب
مجاز لان هذا معنى الطلب بالماهية لا نفس اللفظ الموضوع بازائه فلا نسلم بل مع انا نقول بمجرد كون اجتماع التسبيبين في مقام خاص
قرينة على ارادة الفرد المغاير مثلا لا يستلزم الاستعمال في الفرد بل يكون هذا من باب القرائن المفهمة في سائر الكليات فان
تفهيم فرد من الكلي من الخارج غير استعماله فيه ولذا يقولون بان استعمال الكلي في الفرد لو لم يرد الخصوصية من اللفظ ليس بمجاز
مقبول هنا كذلك واما على ما قررناه فمعنى طلب الماهية فالاندفاع واضح واما الرابع فالجواب عنه عدم لزوم المجاز
في ذلك حتى ينفتح فيه باب تعارض الاحوال بالوجهين المذكورين في الثالث مع النقض بورود مثله في صورة تحلل
السبب بين التسبيبين فان الفرق من هذه الجهة منتف فتدبر جدا مضافا الى انا نقول قاعدة تعارض الاحوال
ليس شأن البحث في مسئلة خاصة الرجوع اليها والاتكال عليها بل لا بد من ملاحظة خصوص المقام فلعل المقام فيه
خصوصية مانعة من ذلك وبمجرد اولوية التخصيص او مساواته مع المجاز لا يوجب الاعتراض في المقام الا من يقول من الراجح
البيع ان قول الشارع اذا بلت فتوضأ يفهم منه ارادته لكل منها وضوءا آخر ولو فرضنا ان هذا ارادة للفرد من اللفظ
ومجاز لكنه لا يتخيل احد من اهل العرف هنا ان الوضوء مطلق الطبيعة وهي غير قابلة للتعدد فلا بد ان يراد فرد خاص
للنوم في غير صورة اجتماعه مع البول وللبول في غير صورة اجتماعه مع النوم فان هذا التخصيص بعيد عن اذهان اهل العرف
بمراتب ولا يفهم احد من قوله اذا طمثت الحائض فدينار واذا ملكت اربعين فدينار الا كون كل منها باعتبار الدينار آخر

كالنسخ

ان شئت سميته حقيقة وان شئت سميته مجازا فتقدمه على التخصيص او تؤخره عنه هذا ما ادى اليه النظر القاصر
ووصل اليه الفكر الفاتر مع تشويش البال وضيق المجال قد اشتهر في السنتهم ان علل الشرع معرفات لا علل حقيقية
والمراد بالعلة الحقيقية ما يكون علة للوجود الخارجي ولا يكون الا واحدة واجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد
محال لان الاجتماع ان كان على ايجاد المعلول الواحد لزم من تاثير كل منها انما ايجاد الموجود لو وجد المعلول بهما
واما عدم كونها علة تامة لو وجد بها والاول محال بديهة والثاني خلاف الفرض وان كان الاجتماع في الوجود
الخارجي بمعنى وجود شيئين يمكن استناد المعلول الى كل منها علتان مستقلتان تامتان فاللازم تخلف المعلول
من العلة التامة لو كان مستندا الى احدهما ومن كلتا العلتين لو كان مستندا الى كليهما فاجتماع علتين تامتين في الخارج
مع وحدة المعلول محال ولا بد لكل منها من معلول برأسه واما المعرف فمعناه ما كان علة للوجود الذهني واجتماع
المعرفات الكثيرة لموجود ذهني واحد جائز اذ لا دليل على امتناعه فان قلت ليس الوجود في الذهن الا كالوجود في الخارج
فان كان مستندا الى معرف واحد فيلزم عدم كون الآخر معرفا وحقيقة المعرف يتخلل الى انه علة تامة في التعريف فاذا
حصل ولم يفد الوجود الذهني فقد تخلف عن معلوله وان كان مستندا الى كليهما لزم عدم كون شيء منها معرفا مستقلا
او تخلف معلولها عنها معا وكلاهما باطل وكما ان ايجاد الموجود الخارجي في الخارج محال فكذلك ايجاد الموجود
الذهني في الذهن محال لانه تعريف للمعرف وكل ذلك مشترك في لزوم تحصيل الحاصل وبالجملة الفرق بين العلة
والمعرف غير واضح قال الفاضل المعاصر في عوائده في ضمن كلام له فرق بين الموجود الخارجي والذهني حيث انه لا يمكن

صيرورة المتباين في الخارج شيئا واحدا بخلاف الموجود الذهني فانه يصير الف موجود ذهني موجودا واحدا بمعنى
تطابق موجود واحد في الذهن لالف موجود خارجي فان الذهن ينتزع من كل الف موجود صورة ذهنية كلها
منطبقة على موجود ذهني واحد كالسواد المنتزع من جميع افراده ولذا ترى انه يبطل دليل واحد مما استدل عليه بادلة
كثيرة ولا يبطل المدلول بل هو بعينه باق على ما كان والمستفاد من كل معرف موجود ذهني ويتطابق تلك الموجودات
ويتحد في الذهن وهذا هو المراد من اجتماع المعرفات على امر واحد وظاهر ان هذا امر جائز اقول ظاهر الايراد ان المعرف
اذا كان علة للوجود الذهني فمتى ما تحقق احد المعرفات وحصل الوجود في الذهن فالمعرف الثاني اما ان يفيد وجودا في الذهن
غير الاول او لا يفيد شيئا والاخير مخالف لقاعدة العلية والا لكان تحصيل الحاصل والاول مخالف للوجدان اذ نحن بعد
ما علمنا شيئا بالدليل لا يفيدنا الدليل الثاني شيئا جديدا ويمكن دفع هذا الكلام مع قطع النظر عن كلام الفاضل المعاصر
وامثاله بوجهين احدهما ان يقال معنى المعرف الامارة ولم يؤخذ في مفهومه حصول معرفة منه بالفعل وانما مثله مثل الدليل
فانه ما يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى المطلوب ولا يلزم في كونه موصلا عدم وجود موصل غيره بل المراد كونه بحيث من
تنبه له توصله الى المراد والمعرف ايضا معناه كون الشيء امارة موصلة لمن لم يكن عنده موصل غير ذلك فعند الاجتماع
نقول كلاهما معرفان بهذا المعنى بمعنى انه لو ارتفع احدهما كفى الآخر لان هذه المعرفة حصلت منهما معا او من كل منهما وهذا
هو المعيار في معنى المعرف والكاشف والدليل ونحو ذلك ونظير هذا المعنى يعقل في العلتين الحقيقيتين بمعنى انه يمكن مع
اجتماعهما يكون المعلول مستندا الى احدهما ومع ذلك فالآخر ايضا علة بمعنى انه لو لم يكن هناك العلة الاخرى لكان هذا

لعلة

كافيا في وجود هذا الشيء لكن هذا خروج عن معنى العلية فان العلة ما لا يتخلف عنه معلوله وبعد فرضه كذلك يسمى علة
فاذا وجد احدى العلتين ووجد المعلول فالعلة الاخرى ح لا تسمى علة وبالجملة يرجع هذا الكلام الى ان المعرف يراد به
ما لم يكن هناك غيره لاثر تاثيرا بالفعل في التعريف وبهذا المعنى يكون اجتماع اثنين وان كانت المعرفة حاصلة من احدهما
ولو ظهر بطلان احدهما او حصل الذهول عنه قام الآخر مقامه كما هو الشاهد في تعدد الادلة وثانيهما ان نقول المراد
بالمعرف ما كان علة تامة للمعرفة مؤثرا في حصولها بالفعل لكن لما كان الوجود الخارجي للشيء لا يكون الا واحدا
لان الشيء في ظرف الخارج ليس له وجودات متعددة بل هو اما موجود فيه او معدوم بخلاف الوجود الذهني فان الوجود فيه
متعدد بتعدد الاذهان واهل المعرفة فيمكن ان يقال ان اجتماع المعرفات للشيء الواحد معناه ان الشيء يمكن ان يكون
له امارات يحصل بكل منها واحد من طالبي المعرفة فيكون كل من المعرفات علة تامة للتعريف وان كان لو اجتمع المعرفان
في شيء واحد بالنظر الى شخص واحد لا يفيد اللاحق ح شيئا جديدا لانه تعريف للمعرف واما الوجود الخارجي فليس له
افراد متعددة وصور متغايرة ممكنة الانفكاك حتى العلة الحقيقية للشيء ويكون الشيء في كل من وجوداته مستندا
الى شيء من ذلك فتدبر واما الجواب المذكور فتوضيحه انا نقول بان المعرف علة تامة للوجود الذهني والا نقول
كل من المعرفات بالنظر الى شخص واحد يحصل من اجتماع المعرفات معرفات كثيرة وصور ذهنية عديدة وبعبارة اخرى لما كان العلة
التامة اذا تعددت تعدد معلولها في الخارج فكذلك المعرف اذا تعدد تعدد الصور في الذهن بعدد المعرفات لكن
الاجتماع في المعرفات معناه ان الصور المتعددة الحاصلة من المعرفات ينطبق بعضها على بعض وحدانية يتوارد عليه المعرفات كما مر

وبتقرير آخر ان الوجود الخارجي لا يكون الا للاشخاص الجزئية وانطباق اثنين منها على موجود واحد محال لتباين
الجزئيين بخلاف الوجود الذهني فانه يلاحظ مثلاً فيه الخصوصيات ويحصل بكل امارة صورة واحدة خاصة في الذهن
لكن يحصل من ذلك كله صورة كلية تنطبق عليه هذه الصور الذهنية كما في مثال السواد فان بهذه كل واحد من افراد
السواد توجب حصول صورة خاصة في الذهن معلول لتلك الامارة ومع ذلك ينطبق المحصلات على ماهية السواد
المتصورة في الذهن وحيث ان للكلي ايضاً وجوداً ذهنياً كالخصوصيات فالموجودات المتعددة في الذهن كالخصوصيات
تنطبق على موجود واحد كلي وذلك واضح ويرد عليه اولاً ان احدهما ان الخصوصيات وان كان يحصل من كل منها صورة
ذهنية مغايرة وتنطبق على الكلي لكن لا تعد هذه الجزئيات معرفة للكلي لانا نقول ان زيداً من حيث هو زيد ليس معرفاً
للانسان والسواد الموجود في جسم من نحو خاص ليس معرفاً لماهية السواد بل الخصوصية لا مدخل لها في التعريف والمعرف
حقيقة ذلك الشيء الواحد في القدر المشترك الذي يحصل بتوسطه الصورة في الذهن كالجزئيات بعينها فكان الخصوصية
المحسوسة موجبة لحصول صورتها في الذهن لكن القدر المشترك الموجود في الخارج المدرك بالنظر وثانيهما ان المراد من
انطباق الف موجود ذهني على شيء واحد ان كان مع قطع النظر عن الخصوصية فلا اختصاص لذلك بالموجود الذهني بل
الموجود الخارجي كذلك فان بناء على وجود الكلي الطبيعي في الخارج بوجود الفرد او في ضمنه على خلاف التعبير او القول
يكون في الخارج موجوداً وان اتحد الوجود ولا ريب ان الافراد والكلي الواحد مختلفة كثيرة والطبيعة الموجودة واحدة فالخارج
ايضاً كالذهن في ذلك ولا ريب ان الافراد موجودة في الخارج مع قطع النظر عن خصوصياتها منطبقة على طبيعة موجودة

في الخارج وان كان المراد مع ملاحظة الخصوصية فلا يمكن انطباق الف على واحد في الذهن ايضاً كالخارج اذ الافراد المتصورة
في الذهن متمايزة متباينة لا يعقل اجتماعها في واحد ويجاب عن الاول بانه يكفي في كون الخصوصية معرفة كونها منشأة للكلي
والامارة له اذ لا ريب ان بمجرد ملاحظة الفرد يؤدي الى تصور الفرد الملحوظ وحصوله في الذهن يستلزم لحصول او ليس تصور زيد الا
الانسان المتميز بكذا وكذا وهذا معنى الامارة والمعرف كما ذكرنا من ان المراد به ما كان علة للوجود في الذهن لا يتأتى ان تصور
الفرد غير مستلزم لتصور الكلي بكلية نعم ينتزع الكلي بعد ملاحظة افراد كثيرة لانا نقول ليس المراد من حصول الطبيعة في
الذهن حصولها في الذهن بقيد انه كلي اذ قيد الكلية مباين للجزئية بل المراد ان حصول الفرد معرف للطبيعة المطلقة لا
الكلي من حيث هو كلي وبينهما فرق واضح ويجاب عن الثاني بان الامر كما نقول لكن ليس المراد بالانطباق ما فهمت
وان هذا يمكن في الخارج وفي الذهن بل المراد ان الخصوصيات المتصورة يمكن انسلاخها وزوالها عن الذهن مع بقاء
الطبيعة فان من رأى الف فرد من السواد تجريد ذلك كله من الخصوصية بحيث لا يبقى في الذهن صورة غير
الطبيعة الواحدة لان الخصوصيات ملحوظة والطبيعة معقولة لكن نرى انها بعد قطع النظر عن خصوصياتها يرجع ذلك لا
بل المراد خفاء ذلك بالمرة مع بقاء الطبيعة في الذهن فيكون الخصوصيات مفيدة لحصول في الذهن بعدداً مع اول الامر
الى زوال الخصوصيات وبقاء الطبيعة التي هي المعرف الواحد وهذا غير ممكن في الخارج اذ زوال الخصوصيات وانسلاخها مع وجود الطبيعة
غير ممكن وهو المراد بالانطباق المزبور وفي المقام انظار ونكات تتخرج مما ذكرناه نقضاً وحلاً لا نطيل الكلام بذكرها
اشتغالاً بالاهم فنقول لا ريب ان الاحكام الشرعية ايضاً ناشئة عن علل حقيقية ويحتمل ان يكون ما نص عليه الشارع من العلل

عللاً حقيقياً ويحتمل كونها كاشفة عن علل واقعية وعلى الثاني يحتمل تعدد الكواشف مع كون العلة في الواقع واحدة ويحتمل التعدد
في العلة ايضاً لكن الظاهر على ان علل الشرع معرفات لا بد لها من مستند وليس في النظر القاصر ما يصلح مستنداً لذلك الا ما يوجد
في بعض الموارد من ورود اسباب متعددة على مسبب واحد كما مر في بحث التداخل لو كانت عللاً حقيقية لاستحال ذلك عقلاً
كما قررناه ومن هنا جعلوا عدم التداخل اصلاً يخرج عنه بدليل وانت خبير بان هذا بمجرده لا يكفي في اثبات كونه
معرفاً اذ للقائل ان القول ظاهر كل سبب استقلاله بسببية ومقتضاه العلية الحقيقية واذا قام دليل على التداخل يكشف
عن اتحاد العلة الحقيقية لانه يوجب اجتماع العلتين اذ القاعدة العقلية غير قابلة للتخصيص فيحمل الى الاخراج عن الموضع
والتداخل يكشف عن عدم العلية وغاية ما يمكن ان يقال عدم وضوح الفرق بين ما ثبت فيه التداخل وعدمه بل الظاهر
ان الكل من وادٍ واحد وثبوت التداخل في البعض ينبئ عن كون ذلك كله معرفاً لا علة حقيقية والى هذا الاصل ان ما يعتمد
عليه في الاستناد على ان هذه الاسباب لعدم وضوح الفرق بينه وبين غيره نعم يمكن ان يقال ان هذه الاسباب ان لم يعلم كونها
معرفات فلم يعلم كونها عللاً حقيقية لاحتمال كونها كواشف والدليل الدال على عدم جواز الاجتماع دال على عدمه في العلل
الحقيقية واما في الشرعيات فهي مشكوكة واذا شك في جواز اجتماعها وعدمه فلا ريب ان القاعدة الجواز حتى يثبت
كونها عللاً حقيقية وبهذا الاعتبار يمكن المصير الى انها معرفات فتدبر واذا عرفت هذا فهنا بحثان احدهما ان السببين
الواردين على مسبب كلي قابل لتعدد الوجود في افراده هل يقتضي التعدد في المسبب او يتحقق التصادق والامتثال بالواحد
وهذا هو نزاع التداخل المتقدم في العنوان السابق والاصل الاول فيه بناء على المعرفية كفاية الواحد لكن بمعونة ما ذكرناه من

الادلة يثبت عدم التداخل وثانيهما هل يجوز جمع سببين متنافيين على مسبب شخصي واحد غير قابل للتعدد ام لا فبناء على المعرفية
يكون الاصل الجواز وكما ورد ذلك في الاسباب القهرية كموجبات الوضوء والغسل كذلك في الاختياريات للمكلف ان يجمع بين
خمس نواقل من العقود كالبيع والصلح والهبة ونحو ذلك في تمليك واحد لانها معرفات لا مانع من اجتماعها والى ذلك يترتب
في الفقه فروع كثيرة لا يخفى على الفقيه الماهر وورود عقود وايقاعات على الشيء الواحد لا بأس به بناء على ذلك وكذلك المركب
من عقد او ايقاع ومن عقد وحكم ونظائر ذلك الا ان ما دل دليل على المنع كما سنذكر بعد ذلك لكن نقول اذا اجتمع الاكثر
على سبب واحد فلا يخلو اما ان يكون مقتضاها واحداً من جميع الوجوه سواء كان الاتحاد باصل الشرع كالقلع والهبة المعوضة
مثلاً فانها في جهة لزوم العقد وترتب الاحكام سواء او كان الاتحاد بالشرط ونحوه كالبيع والصلح فان مقتضى البيع ثبوت خيار
المجلس والحيوان وحق الشفعة ونحو ذلك دون الصلح فلو اشترط سقوط الخيار والشفعة سقطت باحد الاسباب كالقلع
واما ان يكون مقتضاهما مثلاً متباينين مختلفين كل الاختلاف كالوقف والبيع فان احدهما يقتضي الخروج عن الملك مطلقاً
والاخر فاحش بكونه مملوكاً واما ان يكون بين السببين عموماً مطلقاً بالنظر الى المقتضى بان يكون لاحدهما حكم زائد دون الاخر
كالبيع والصلح بالنسبة الى خيار المجلس والشفعة والسببين مع الشرط في احدهما خياراً دون الاخر واما ان يكون بينهما عموم من وجه
باشتمال كل منهما على ما لم يشتمل عليه الاخر كالبيعين مع اشتراط الخيار في احدهما واشتراط درهم مثلاً في آخر واما ان يكون بينهما
تناف في بعض الاحكام دون البعض وتنقيح البحث ان يقال انه اذا لم يقع تناف بين المقتضيات مطلقاً والممكن الجمع كالواقع في شخص
ودكيلة مع اتحاد الاثر والمورد حتى فلا وجه للبطلان لجواز اجتماع الاسباب بالذات وعدم وجود تناف بالعرض وهذا امثلة في

ومع التنافی بمعنی عدم امکان الجمیع کبیع المالک لزید ووکیله لعمرو مع تفاوت او بیع کل من الوکیلین لواحد مغایر للاخر فلا اشکال فیه فی البطلان لعدم الامکان وکذا فی مثل الوقف والبیع ونظایرهما ومع العموم مطلقا کما فی صلح احد الوکیلین وبیع الاخر فی خیار المجلس والشفعة او شرط احدهما خیارا دون الاخر فیقوم ههنا وجوه احدها تقدیم جانب الصلح نظرا الی انه یتحمل ما ذکر فی البیع الا انه عقد ناقض غیر ممکن للمشتری تمکینا تاما لجواز اخذ البایع منه بالخیار والشفیع بالشفعة فالبیع باب الی تمکین المشتری بتضعیف والصلح سبب قوی یعمل عمله بمعنی انهما یشترکان فی التملیک ویزید الصلح فی نفی الخیار واسقاط الشفعة فیوثر کل منهما اثرا مستقلا وثانیها تقدیم البیع ایضا وان سلم ان البیع مثبت للامرین بمعنی انه لیس ذلک لمقتض فی ماهیة البیع وعدم کونه قاطعا للسلطنة بل لانه حکم لحقه وسببا فی ثبوت ذلک وان کان بحسب اصله کالصلح فی التمکین فیرجع ذلک الی تعارض مقتضاهما بمعنی ان البیع یثبت ما ینفیه الصلح ومع التعارض الصلح اما لمرافقة الاصل او التساقطهما والرجوع الی الاصل وثالثها تقدیم البیع نظرا الی انهما مشترکان فی افادة النقل واللزوم بحسب الاصل لکن البیع مثبت لحکم اخر من خیار ونحوه والمثبت یعمل بمقتضاه ولیس فی الصلح نفی لذلک حتی یتعارض فان قلت مقتضی الصلح اللزوم وعدم تسلط الشفیع فکیف تقول بعدم التعارض قلت لیس عدم الخیار وعدم تسلط الشفیع من مقتضیات الصلح وانما هو من لوازم الاصل الاولی ولا دخل فی الصلح فی ذلک بل هو مقرر له وادلة الشفعة والخیار واردة علیه فان قلت دلیل الخیار والشفعة واردة علی الاصل فی البیع دون الصلح والفرض اتحاد قد اجتمعا فی موضوع واحد وکان ادلة الخیار تثبته فالصلح ینفیه قلت بعد اتحاد مورد العقدین و قصد ان هذا بیع جاء

دلیل الخیار

دلیل الخیار والشفعة فی هذا المبیع وکون هذا مصالحا علیه لیس فیه خیار والشفعة لا ینفی ما ثبت من حیث انه مبیع وبعبارة اخری یتحمل التعارض الی مثبت وساکت یکفی فیه قضیة الاصل وهذا لیس تعارضا حقیقة ورابعها تقدیم البیع ایضا ولو سلمنا التعارض نظرا الی انه مثبت وهو مقدم علی النافی ولا یتوهم ان الصلح ایضا مثبت للدوام والبقاء اذ بعد الخیار والشفعة شیئا جدیدا فی العرف دون اللزوم وفی صورة العموم من وجه یجری فی کل من مادتی الافتراق ما ذکرناه فی العموم المطلق من الوجوه والترجیحات ولازمها نفی مقتضا کل منهما او اثبات کل منهما وقد عرفت الحال فی ذلک فتبصر جدا وان شئت تفصیل الکلام فی الاجتماع فنقول السبب اما قول او فعل او عقد او ایقاع او حکم والمجتمعان اما متجانسان او مختلفان مع اتحاد الارکان من بایع ونحوه ومثمن ونحوه او نوع او جنس او قدر او وصف مع الاتحاد فی الاحکام واللواحق من لزوم وجواز وخیار وقبض ولحوق توابع عرفیة واجل وشروط وکیفیات هذه الاشیاء المذکورة او مع اختلاف فی شیء من ذلک ولا مانع فی شیء من ذلک الا حصول التنافی نعم یقع البحث فی بعض الصور فانه تنافی ام لا فان العلامة ره فی بیع القواعد فی ذکر الاولیاء فلو باعا ای الوکیلان ام الولیان مثلا علی شخص ووکیله فان اتفق الثمن جنسا صح والا فالاقرب البطلان ولو اختلف الخیار فالاقرب مساواته لاختلاف الثمن الا ان یحمل الاشتراک بینهما وهذه العبارة انموذج لمن عرف الفقه ومال الی التنقیح فی هذا المبحث قال شیخنا المحقق الثانی علی بن عبد العال الکرکی فی وجه صحة الاول لانه لا مانع من کونهما سببین تامین فی انتقال الملک والامتناع فی اجتماعهما لان الاسباب الشرعیة معرفات للاحکام ووجه البطلان الثانی

وجه القرب امتناع الجمع بین العقدین ولا ترجیح فیبطلان وهو الاصح وفی اختلاف الخیار وجه القرب ان الخیار مع الاتفاق فان کان للمشتری کان بمنزلة النقصان فی الثمن او للبایع فهو بمنزلة الزیادة منه ویحتمل عدم المساوات لانه لا یعد مالا فلا یختلف به العوضان انتهی ومن صور الاشتباه اختلاف العقدین نوعا مع اتحاد اثرهما الا فی بعض التوابع کالخلع والطلاق بعوض ونحوهما مما اتحدا وجودا واختلفا فیها الرجوع وجوازا کالاجارة والجعالة وفی اختلاف القدر او الاجل او الثمن او الخیار کما فقط ونظائره وجه الاشتباه والاشکال فی ذلک بمعونة ما مر من الوجوه وا ما مع الاختلاف فی المشتری او فی جنس الثمن او وصفه او نحو ذلک بحیث لا یکون هناک قدر جامع ولا یمکن جمع الحکمین معا فهو تناف قطعا وفیما ذکرناه کفایة لمن له ارتباط بالفن واهله ویتخرج من ذلک ابحاث شریفه ونکت لطیفة لا نطیل بذکرها فمقتضی القاعدة جواز جمع السببین الا مع ما یدل علی المنع ومنها ما اشتهر فی السنتهم من ان التفصیل فی الاسباب قاطع للشرکة تمسکوا به فی بطلان عقد الامة باشتراء الزوج لها وفی بطلان عقدها ایضا باشتراء بعضها اذ البضع لا یتبعض والذی اراه ان عدم التبعیض لیس من انقطاع الشرکة بالتفصیل وعدم الاجتماع بل لعدم شمول الادلة اذ اباحة البضع اما بالملک او بالعقد وکلاهما منتف بالملفق منهما ولم یدل دلیل علی جواز العقد علی نصف المراة وما اشتهر فی کلامهم ان البضع لا یتبعض ماخوذ مما ذکرناه من عدم شمول الادلة لا من الدلیل علی عدم جواز الاجتماع نعم فی شراء الامة المزوجة باجمعها یکفی هذا البحث المذکور ومقتضی القاعدة کما قررت جواز اجتماع السببین فلا مانع من الاستباحة بالعقد والملک لکن التفصیل فی قوله تعالی الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم

نعم الاجماع

قاطع للاشتراک ومنع الاجتماع فمدرک البطلان هنا فهم الاصحاب من هذه العبارة منع الجمع ایضا کمنع الخلو لیس لقولهم التفصیل قاطع للشرکة ما هو غیر ظاهر اللفظ فی النظر القاصر ویمکن ان یکون المستفاد من الایة منع الخلو بل لظهور القرینة قوله تعالی فمن ابتغی وراء ذلک فی منع الخلو لکن فهم الاصحاب واجماعهم مع ما اشتهر فی کلمة المنطقیین من ان الاصل فی المنفصلة ان تکون حقیقة مما یعین ارادة منع الجمع ایضا فیکون واردا علی تلک القاعدة ونحو لو وقع نظیره فی الاسباب الاخر ولهذا عبر عنه الاصحاب بعبارة عامة فتدبر وتبصر من جملة الاصول المتلقاة من الشارع نفی العسر والحرج والمشقة فی الدین قال الله تعالی ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا وقال عز شانه ما جعل علیکم فی الدین من حرج وقال عز اسمه ما یرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج وقال سبحانه ولا یرید بکم العسر والتصریح بالاستدلال بهذه الایات فی النصوص کثیرة جدا ففی زرارة فی بیان آیة التیمم فلما وضع الوضوء عمن لم یجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهکم ثم وصل بها وایدیکم ثم قال منه ای من ذلک التیمم لانه علم ان ذلک لم یجری علی الوجه لانه یعلق من ذلک الصعید ببعض الکف ولا یعلق ببعضها ثم قال ما یرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج والحرج الضیق وفی صحیحة الفضیل فی الرجل الجنب یغتسل فینتضح الماء فی الاناء فقال لا باس وذکر الایة وفی موثقة ابی بصیر فی القدر من الماء یبول فیه الصبی والدابة و نزرت ان الدین لیس بمضیق فان الله عز وجل یقول ما جعل علیکم فی الدین من حرج وفی روایة عبد الاعلی فیمن وضع باصبعه مرارة فی الوضوء یعرف هذا واشباهه من کتاب الله قال الله تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج فامسح علیه وفی حسنة محمد بن مسلم فی الماء القلیل فی الطریق یرید الجنب ان یغتسل منه ویداه قذرتان قال یضع یده ویغتسل وهذا مما قال الله تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج

ونظاير هذه الاخبار كثيرة وفي رواية حمزة بن الطيار واما امر والاولاد وسعهم وكل شيء امر الناس به فهم يسعون له وكل شيء
لا يسعون له فهو موضوع عنهم وفي صحيحة البزنطي بعد بيان عدم لزوم السؤال عمن تركبته ما يشترى من السوق من الفراء ان
ابا جعفر كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك وفي رواية الاحتجاج الطويلة
في عد ما رفع الله عن هذه الامة رفع الخطاء والنسيان وقبول الصلوة في اي مكان وكون السماء والارض طهورا وكون القربان في
بطون الفقراء والمساكين وعدم انعكاسه من ... اخرى ان قبل ومن رفع عقوبة دنيوية ان لم يقبل وكون الصلوة في
اطراف الليل والنهار وكونها في خمسة اوقات لا في خمسين كما في الامم السالفة وكون الحسنة بعشرة وستر الذنوب وفي الامم
السابقة كانت تكتب على ابوابهم وقبول التوبة بلا عقوبة وفي الامم السابقة كان يحرم عليهم بعد التوبة احب الطعام اليهم وهذه
كلها من الاخبار التي حملت على الامم السابقة دون هذه الامة اذا عرفت هذه الجملة فنقول الكلام في امتناع التكليف بما
لا يطاق ويدل عليه قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة نص عليه جماعة من اهل اللغة وقوله تعالى ربنا
لا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقوله في رواية الاحتجاج وذلك حكمي في جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم وفي رواية
المعلى عن الصادق ع انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم والتقريب ما مر في الآية وصحيحة هشام الله اكرم من ان يكلف الناس
ما لا يطيقون وقوله عز وجل هذا دين الله الذي انا عليه وآبائي عند قول حمزة ان الله لم يكلف العباد ما لا يستطيعون
ولم يكلفهم الا ما يستطيعون ويطيقون والرواية النبوية في التسعة المرفوعة عن هذه الامة منها ما لا يطيقون ويدل عليه ايضا العقل
القاطع فان قبح ذلك مما لا ينكره العقلاء من حيث هو كذلك واجماع علمائنا واكثر المخالفين لنا ولا كلام الا في جواز

التكليف

التكليف بما دون العسر بمعنى التوسعة واليسر والتسهيل بل توسعه وقد نطق الكتاب والسنة بوقوع ذلك كما عرفت وانما
البحث في الواسطة بينهما بمعنى كونه مما يطاق وفوق اليسر والتسهيل وقد ورد التعبير عن هذه المرتبة في النصوص بلفظ الضيق
والاصر والحرج والعسر وفسر الاصر ... في كلمات اهل اللغة بالضيق والحبس والثقل وفسر الحرج ايضا بالضيق وفسر العسر بالصعوبة
والشدة وهذه كلها متقاربة مفهوما ومصداقا والظاهر من البعض كون هذه الواسطة ايضا متباين مرتبة العسر ومرتبة الحرج
وهي اشد من الاولى والحاصل ان كلامنا في ان مرتبة العسر والحرج هل هو منفي في هذه الشريعة كما لا يطاق او واقع دون العسر
الاول يكون العسر والحرج ايضا من القواعد الغير القابلة للتخصيص ولا يكون من باب الاصل وعلى الثاني يكون قابلا لورود
دليل على تخصيصه فنقول بل مقتضى العقل نفيها وهما ما لا يمكن الثاني ان قضية العقل نسلم عدم وقوعها في التكاليف
نظرا الى المتفق عليه عند اصحابنا وجوب اللطف على الله سبحانه ومعناه التقريب من الطاعة والتبعيد عن المعصية التي هي المهلكة
العظمى ولا ريب ان التكليف البالغ حد الحرج يبعد من الطاعة ويكون باعثا الى كثرة المخالفة والله سبحانه ارحم بعباده
من ان يفتنهم بما يوقعهم في العذاب غالبا وكما ان التكليف بما لا يطاق ممتنع عليه تعالى للزوم القبح والخروج عن العدل
فكذلك التكليف بالحرج فانه مناف للطف والرحمة والمسامحة فيه بمنع كون اللطف بهذا المعنى قطعيا اذ ليس المدار على اللطف
بل المدار بعد ما ذكرناه من المعنى من ... عقلا بالتقريب المتقدم كما ان منع عموم الوجوب في اللطف لا موقع له بعد
ما قررناه من الدليل هنا بالخصوص نعم قد يتوهم ان الواجب هو اللطف الواقعي لا تخييل انه لطف ولعل التكليف الى
حد الحرج لطف واقعا ونحن لا نعرفه وهذا الكلام من الغرابة بمقام اذ لازمه سد باب حكم العقل والمفروض انا جعلنا الموضوع

موضوعا موجبا لكثرة المخالفة والهلكة ومن البديهيات ان هذا شيء غير قابل للخلاف ولا ندعي في مقام خاص انه منه او من غيره
بل نقول ان الحرج الذي هو عبارة عن هذا الامر الموجب لهذا الهلاك العظيم هل هو جائز على الرب الرؤوف الرحيم ام لا ومن
البديهي ان ذلك بهذا الفرض غير جائز لقضية اللطف ودعوى ان الحرج غير موجب لكثرة المخالفة ينافيه الوجدان والعيان
قال في العوائد قد يترتب على امر ضيق سهولة وسعة كثيرة وانه اعلى وارفع من هذا الصعب ومقتضى اللطف التكليف بالصعب الادنى
للوصول الى السعة الاعلى كما ان الاب الرؤف يضيق على ابنه بالحبس في المكتب ومنعه على الاغذية المرغوبة لمرجحة عند الكبر بل يحجم ويقطع
اعضائه لدفع الامراض قلت هذا الكلام من ذلك العلام بمقام البعض من سعته خروج عن محل البحث وقياس مع الفارق وبيان ذلك
انه فرق بين الامور القهرية والاختيارية قلنا لا نأبى ان يسلط الله تعالى على المكلف بلايا شديدة صعبة من مرض وكسر عظام
والسقوط من جدار واهانة ظالم والذبح حتى يكون ذلك كله كفارة لما صدر منه من الذنوب او باعثا لارتفاع درجته في الاخرة
كما في المعصومين فان ذلك كله واقع في المكلفين ونطقت به الاخبار وهذا الذي يقاس بضرب التاديب والاحتجام ونحو
ذلك واما لو كان الامر الصعب اختياريا مثلا بان يامر المولى عبده او الاب ولده بامور شاقة وكلفه بارتكابه اختيارا وهدده
بالعقوبة مع المخالفة ووعده بالثواب الاخر وكان ذلك الامر مما لا يتحمل عادة ويشق عليه جدا فلا ريب ان ذلك
مخالف لطريقة العقلاء ويعد ذلك من المولى والاب مشوبا بالغرض النفساني ويعد هذا خارجا من اللطف والابتلاء بل لا يعقل
هذا الفعل الا ممن كان يريد العقوبة ويجعل هذا وسيلة اليه كما نرى وقوع امثال ذلك من الامراء والسلاطين فانهم اذا
ارادوا عقوبة احد من خدامهم ومن تحت يدهم ويطالبون وسيلة لذلك يامرونه بامور شاقة لا يتحمل مثلها غالبا وعادة

فما نحن

فيما نحن فيه نقول بذلك والله سبحانه اجل من ذلك بل العاقل الذي يريد تربية الطفل والمملوك ونحو ذلك يامره
بامور سهلة حتى لا يكون داعيا الى المخالفة في اول الامر الى ان يحصل له من الوسع ما يقدر على ارتكاب ما فوقه من ضيق
ثم يامره بما فوقه وهكذا والحاصل لا اشكال في ان التكليف بالامور الصعاب الشداد التي لا تتحمل غالبا لمن يريد التربية والتكميل
وليس مشوبا بالغرض النفساني وشبهه اقتراحي غير مستحسن عند العقل والامور القهرية لا مدخل لها في ذلك سيما مع انحصار العلاج فيه
من كلام آخر ستسمعه بعد ذلك انتهى ثم قال واما ايجاب ذلك كثرة المخالفة فهو غير مناف للطف فانه نقص من جانب المكلف
ولو اوجب ذلك عدم التكليف لزم ان يكون مقتضى اللطف عدم التكليف لايجابه المخالفة ولا فرق فيما بين الكثرة والقلة مع انا
نرى كثرة المخالفة بحيث تجاوزت عن الحد ولم يوجبها الا اصل التكليف قلت في حل هذا الكلام ان الفرق بين المقامين في
غاية الوضوح وهذا ناش من عدم التامل في طريقة العقلاء وارباب اللطف فانا نقول النقص للمكلف اذا كان داعيا الى
المخالفة لا يفرق الحال فيه بين السهل والصعب وقد نرى ان النفس المطيعة تتحمل من المشاق ما لا ... لا تتحمل اهل
التكاليف وتابى عن الاطاعة وتلك مسئلة اخرى ولا شبهة ان التكليف بما فيه ضيق يكون داعيا الى المخالفة او يكون سببا
لظهور النقص والذي ... صدور شيء من صاحب التكليف يكون له مدخلية في المخالفة وما ذكره من انه يوجب الارتفاع التكليف في
غير محله اذ موضوع الطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بالخطاب ولا يتحقق عطاء كل احد ما استحقه بمقتضى اختياره الا بالتكليف فهو
من مقدمات وجود احد الامرين بخلاف التكليف بالحرج والتضييق فانه دواعي المخالفة واسبابها ومحال على الحكيم صدور شيء
مفض الى المعصية منه وان شئت توضيح ذلك فانظر الى طريقة العقلاء في مقام التربية فان ... داع الى الحسن والقبح

والامر والنهي من لوازم التربية ولا يتحقق بدونهما مع انه لو امر بامر مستصعب او نهي عن شيء يعسر اجتنابه المأمور يخالف
لكان العقلاء يذمّون الامر ويقولون ان هذا ليس مقتضى اللطف بل اللائق ان يأمره بما لا يشكل عليه ولا يأمر بما يوجب خذلانه
وبالجملة فرق بين كون الداعي مجرد بغض النفس والتمرد عن الطاعة اعاذنا الله منه وبين كون ما يصدر من الامر
مدخلية في ذلك الا في تحقيق موضوعه بل في صدوره عن المكلف ولهذا لو عندوا والعبد لم يفتح عند الناس باب
التكليف مثلا بكذا وكذا بهذه المشقة بل هو طريقة المولى كيف احمل انا هذه المشقة وكيف اسيل في ذلك غير ان
يقبله العقلاء ويخطئون المولى وذلك واضح ويدل ايضا على ذلك ما نطقت به كلمة اصحابنا في الاستدلال بنفي العسر والحرج
ولا يشير احد منهم الى جواز التخصيص بقوله الا ما خرج بالدليل مع ان طريقتهم في العمومات الجارية مجرى القواعد ان يذكروا
مثل ذلك ولم اجد الى الآن في كلامهم يذكرون هذا الدليل في مقام ويقولون خرج ما خرج بالدليل ويبقى الباقي بل ظاهرهم
ان ما ثبت ليس من هذا الباب. وانما نشأ ذلك من بعض المتأخرين بعد ما عجزوا عن حل بعض ما يرد عليهم كما يأتي
بعد ذلك مضافا الى قوله دين محمد حنيف وقوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة المراد منه ان في هذا الدين
اشياء سهلة واشياء صعبة بالغة حد الحرج فان الدين الكامل اسم لكل فرد من التكليف فيقتضي ان يكون كل منها سهلة والا كان
اسما للمجموع المركب فيقتضي ذلك ايضا لان وجود الحرج في الدين يجعل المجموع المركب صعبا او انضمام التكاليف السهلة الى
الشديدة لا يوجب سهولة الشديد بل يزيد ذلك شدة ويكون ثقله فوق ثقل الاكثر كتركيب الماء الحار المغلي بالبارد
حتى يعتدل فان ذلك ليس من هذا الباب. وقد علم من ذلك ان وجود ما يصدق عليه الحرج والعسر في هذا الدين مناف

لاينافي

لكونه مع المشهور ربما بل لم ينكر ذلك احد فان قلت لعل المراد كونها سهلة بالنسبة الى ما فوقها من الصعوبة فان مراتب
الشدة متفاوتة قلت يكفينا في نفي الحرج فان اطلاق السهل ينفي ما قابله وظاهره ان ما يعد حرجا وعسرا
غير موجود في الدين وان كان فيه ايضا مشقة وشدة ببعض مراتبها فتدبر مع ان ما ذكر من الآيات والروايات في نفي الحرج والعسر
عام من الالفاظ لعدم البصيرة انها ليست موقوفة على سياق ما ورد من العمومات الا انه تخصص بالدليل فانه قال بل يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر الا فيما ثبت من الشرع وكذا قوله ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج الا فيما جعله في بعض
الاحكام لكان هذا مما يستهجن منه النفس ويفهم منه التناقض وليس ذلك الا مثل قولهم وما يريد الله ظلما للعباد وما ربك
بظلام للعبيد وما كان الله ليظلمهم وليس ما يتخيل من كونه من باب العسر والحرج الا كما يتخيل من كونه من باب الظلم في اشياء
لا يدركه الاكثر ولا ينال سره الا البالغون مرتبة الاطمينان والعقل الكامل ولا يلزم من مجرد ورود النقض الذي لا يقدر
على حله النظر اخراج الظواهر المتقاربة للقطع بل القطعية عن معناها وارتكاب مثل هذا التكليف الذي لا يخفى ما فيه من التعسف
والمصير الى ان ما ثبت مما ظاهره الحرج ليس من ذلك الباب بل هو كاشف عن الخروج عن الموضوع وان كنا لم نعرف وجهه
اوضح من ذلك مع انا نعلم الوجه في ذلك ايضا والذي اوجب الاضطراب في هذا الباب امران احدهما انا نرى التكاليف
الشاقة والاحكام الصعبة واردة في الشرع واهل الشرع يعدونه عسرا وحرجا وضيقا كالصوم في اليوم الحار الطويل والحج
والجهاد ولزوم الثبات في مقابلة الكفار وحرمة الفرار والتوضؤ بالماء البارد في الشتاء وفي السفر ومجاهدة النفس
والسعي في طلب العلم في البلاد البعيدة وعدم الخوف من لومة لائم في بيان احكام الله واجراء حدوده والجهاد في سبيله ونظائر ذلك

وثانيهما ان الشارع لم يرخص في بعض الامور الجزئية والتكاليف السهلة بالارتكاب وورد في النصوص الاستدلال في نفيها بادلة
العسر والحرج فكيف يكون امثال ما رخص فيه عسرا وحرجا ولا يكون ما ثبت من الامور المتقدمة التي هي اصعب منها بمراتب
عسرا وحرجا ومن هذين الامرين تولد الاشكال من وجهين احدهما وجود العسر والحرج في الشرع مع انه نفاه ما سبق من
الادلة وثانيهما عدم امكان الجمع بين كون هذه الجزئيات السهلة من باب العسر وعدم كون تلك التكاليف الشديدة
من ذلك الباب قال الفاضل المعاصر في عوائد الايام في فائدة العسر والحرج بعد ان اثبت انها كلية لانه لفظ مطلق
والعام من وقوع النفي فيفيد العموم وقد ورد في الشرع بعض التكاليف الشاقة ولا يلزم من وروده اخلال في المقام كما لا يرد
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اشكال في تحريم كثير مما وراءه ولا بعد قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى آخره تحريم
اشياء كثيرة بل حكما بتخصيص ادلة تحريم غيره بعموم ذلك فكذا هنا فان تخصيص العمومات كثيرة ليس بعزيز بل هو امر في
الاحكام شايع فغاية الامر كون ادلة نفي العسر والحرج عمومات يجب العمل بها فيما لا يظهر لها مخصص وبعد ظهوره يعمل
بالمخصص فلا يرد عليه شيء من الاشكالين ولعل لذلك لم يتعرض الاكثر لذكر الاشكال اذ لا اشكال في التخصيص ولا يلزم تخصيص الاكثر
ايضا فان الامور الشاقة الصعبة غير متناهية والتكاليف محصورة متناهية واكثرها مما ليس فيه صعوبة ولا مشقة وقال
في الجواب عن الثاني ان ما عدم رضاء الله باذى مشقة في بعض الامور ورضاه بما هو اصعب منه كثيرا في بعض والاعلم ان ذلك باعتبار
لكونه صعبا وعسرا بل لعله لامر آخر ولو سلم انه كذلك فلا منافاة بين عدم رضاه بمشقة ورضاه بمشقة اخرى لمصلحة حقيقية
عنا واما احتجاج الائمة لنفي التكليف في بعض الامور بانتفاء العسر والحرج فهو كاحتجاجهم بحلية بعض الاشياء بقوله تعالى قل لا اجد

فيما اوحي

فيما اوحي الي الى آخره يرجع الى الاحتجاج بالعموم وعدم وجود المخصص ومن ذلك يظهر ايضا الوجه في احتجاج الفقهاء
بانتفاء بعض الاحكام الجزئية بنفي العسر والحرج ولا يلتفتون اليه في احكام اخر اصعب منه واشد ثم قال الوظيفة في الفحص
عن المعارض والترجيح وعدمه في هذه العمومات كغيرها من دون فرق والوظيفة في تحقيق معنى العسر والحرج لم يختلف وتختلفان
باختلاف الزمان والمكان والشخص والاحوال وغير ذلك وكل ما دخل تحتهما وصدقا عليه اسمهما فهو منفي حتى يثبت بالدليل الا ان يرد
ان معنى العسر والحرج غير منضبط بل مجمل لا ينفع في الاستدلال هذا كلامه زيد اكرامه بحذف الزوائد وتنقيح الفوائد
وقد عرفت مما قررنا ان كون هذه الادلة من باب الاصل مستبعد جدا وظواهرها تأبى عن ذلك وهما بالمعنى الذي تقدم يعرفهما
العقلاء ايضا بملاحظة ما بيناه مضافا الى ان الظاهر من احتجاجات الائمة بنفي ذلك الشيء القياس مثلا لانه حرج فراجع الاخبار
حتى تعرف هذا المعنى لا انه داخل تحت العموم ولم يقم دليل على خلافه بل الظاهر من الآيات الشريفة ان هذا الدين المركب
من هذه التكاليف التي يدعى كونها حرجا وضيقا لا حرج فيه وتوضيحه ان الدين اسم للمجموع ما ورد من الاحكام
والتكاليف ولو كان بعض منها حرجا كيف يقول سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج مع انه جعله في
التكاليف كثيرا وبالجملة هذا الترجيح ينافيه ظواهر الادلة فتبصر سيما ان قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ظاهر بل صريح في ان الصوم على الصحيح الحاضر ليس عسرا بل اليسر وجوبه على المريض
والمسافر فكيف يحق ان الصوم في اليوم الحار الطويل عسر مع ان كتاب الله ناطق بخلافه ونظير ذلك من ملاحظة الآيات الاخر
ايضا فتدبر وقال الفاضل المحقق القمي والذي يقتضيه النظر بعد القطع بان التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة واردة في الشريعة

ان المراد بنفی العسر والقدر والحرج نفی ما هو زاید علی ما هو لازم الطبایع للتکلیفات الثابتة بالنسبة الی طاقة
اکثر الناس المبرئین من المرض والقدر الذی هو معیار التکالیف بل منفیة من الاصل الایجاب ولا بقدر ما ثبت
والحاصل انا نقول ان الله سبحانه لا یرید بعباده العسر والحرج الا من جهة التکالیف الثابتة بحسب احوال متعارف
الاوساط وهم الاغلبون والباقی منفی سواء لم یثبت اصلا او ثبت ولکن مع نهج لا یستلزم هذه الزیادة وهذا
کلام قابل لاحتمالین احدهما ان یکون المراد ان عمومات العسر والحرج کسایر العمومات تخصص بما یرجح علیها من
الادلة بعد اعمال قواعد الترجیح فیکون المراد ان الله لا یرید الحرج الا ما اراده واثبته من التکالیف التی علم
من الدلیل الراجح علی دلیل النفی وثانیهما ان هذه العمومات تعلیقیة مقیدة فی حد ذاتها بعدم الثبوت من الشرع
بمعنی ان کل ما لم یثبت من الشرع فهو غیر منفی فیکون مؤکد الادلة اصل البرائة وجاریا مجراه ولا یعارض
الدلیل الوارد مع الثبوت لانه مقید بعدم ورود وارد ویرد علی الاول ما اوردناه علیها فی العواید فانه ما خذ
ومن ذلک تفضا وعلاوة وعلی الثانی ان هذا مخالف لما نری من طریقة الفقهاء من تمسکهم بهذه العمومات فی
مقابل الدلیل ولا یجعلونها جاریة مجری اصل البرائة مع انه لا ینفع حینئذ فی شیء اذ کل تکلیف شک فی نفی
سواء کان عسرا او حرجا وغیرهما والذی یقتضیه النظر فی بعض اجزاء کلامه ان یکون مراده عدم کون ما هو
ثابت فی التکالیف عسرا او حرجا بمعنی ان التکلیف لا بد ان یکون فیه مشقة وکلفة لکن المقدار الموجود
فی هذه التکالیف بالنظر الی متعارف الاوساط لیس بعسر ولا حرج وفی هذا المعنی قال العلامة الطباطبائی وانما

ما ورد فی هذه

ما ورد فی هذه الشریعة من التکالیف الشدیدة کالحج والجهاد والزکوة بالنسبة الی بعض الناس والدیة علی العاقلة
ونحو ذلک فلیس شیء منها من الحرج فان العادة قاضیة بوقوع مثلها والناس یرتکبون مثل ذلک من دون تکلیف ومن
عوض کالمحاربات المتحیة او بعوض یسیر کما اذا اعطی علی ذلک اجرة فانا نری ان کثیرا یفعلون ذلک بشیء یسیر وبالجملة
فاجرت العادة بالاتیان بمثله وان کان عظیما فی نفسه کبذل النفس والمال فلیس ذلک من الحرج فی شیء نعم
تعذیب النفس وتحریم المباحات والمنع من جمیع المشتهیات نوع منها علی الدوام حرج وضیق ومثله منتف فی الشرع
هذا الکلام مرتفع فی الخلاف مقامه ونزید ذلک توضیحا ونقول فعلا ما یتخیل بعضهم من المناقشة فی هذا الکلام انما کان
بالقیاس ان المولی اذا امر عبده بالحضور فی خدمته کل یوم ثلث مرات مثلا او امره بالاعطاء الی الفقراء عشر اعطاء
مرات وامره مثلا مدة قلیلة بالامساک عن اللذایذ فی کل سنة وامره فی مدة عمره مرة بالذهاب الی بلد بعید لقضاء حوایج
فی تلک البلاد مع اعداد اسباب سفره وعطائه ایاه ما یحتاج الیه فی طریقه الی حین شأنه وحاله وجعل فی کل ما یحتاج
الیه من معیشات نفسه من اکل وشرب ولبس ونکاح ونحوه من اصل ماله ما یرفع حاجته بل زاده سعة فی ذلک ومنعه
عن التعرض لاموال الناس والخیانة فی اعراضهم وانفسهم وغناه ببعطائه عن التعرض لذلک وامره بالمعاشرة مع العبید بالمعروف
بحیث لا یترتب علیه ضرر وامره بدفع من کان عدوا له ولولاه مع امکانه لا یعد هذا عسرا او حرجا بالنسبة الی ذلک
العبید کیف یکون ذلک مع ان هذه الطریقة طریقة احسن الناس نفسا وتربیة وعلیه عادة الناس خلفا وسلفا بالنسبة الی
احبائهم وعشایرهم کیف تعتقد بان مثل هذه الاشیاء حرجا اذا امر به الحکیم فی الاولاد ولا یعد حرجا بالنسبة الی الخلق المحتاج بعضهم

لبعض وانا نری ان المقدسین المتعبدین بهذه الشرع بیاناتها وهذه التکالیف ویزیدون علیه من المندوبات بالی ما شاء الله
ومع ذلک هم فی قیامهم وقعودهم ومعاشراتهم مع الناس وتزیینهم با ابل الله الهم من الطیبات باحسن حال واجمل
بر فاهیة ولو کان هذا من الضیق والحرج لعم سایر الناس فان الضیق معنی معروف عرفا فما بال ان عوام اهل الشرع
قد رسخ فی اذهانهم ان هذه الشریعة اسهل ما یکون من الاعمال حیث لا یفعلها هذه الکد ما تقعها عبد لمولاه بل صدیق لصدیقه
ما یعد فی نظامهم مثل هذه الاشیاء خدمة والجهاد فی هذه الاشیاء خدمة واظهار اخلاص کیف فی عبادة الرب الکریم ونحن نمثل
لک فروعا متفرعة علی نفی الحرج والعسر حتی یتضح لدیک الفرق بین المقامین منها عدم نجاسة البئر بالملاقات
والعفو من دم الجرح والقرح الذی لا یرقی ومن ما دون الدرهم المعلی وثوب المربیة الصبی ومن نجاسة ما لا یتم الصلوة به وطهارة
الارض وطهارة الآت البئر مثلا کالعصیر وخرصة المطون ومن بحکمه وعدم لزوم الاحتیاط والاجتناب عن الشبهة الغیر
المحصورة وطهارة المخالفین وحل ذبیحتهم وعدم لزوم الصفة فی کل معاملة وصحة بیع القبض فیما جرت به العادة وعدم
لزوم التحرز عما ینفصل من البدن من الاجزاء الصغار وعدم انفعال القلیل والرخصة لکثیر الشک وجواز التیمم بالماء وطهارة
ماء الاستنجاء وعرق الجنب من الحرام وعدم لزوم الخمس فی الهبات والمیراث والزکوة فی المعلوفة وعدم لزوم الترتیب فی
القضاء وعدم لزوم العلم بصحة افعال الناس وقبول قول الودعی فی الرد وعدم اعتبار الشک بعد الفراغ وشرع
القرعة وجواز الکرة الآلات والثیاب واباحة ما یغلب علیه الحاجة وجواز اخذ الاجرة علی الصنایع وحل النظر الی المحارم وشرع
التقیة وعدم لزوم الکیل والوزن فی المحدود فی اوجه وشرعیة التربة والقصر فی السفر وعدم لزوم قضاء الصلوة علی الحایض وایام

الافطار للحامل

الافطار للحامل والمرضع والشیخین وذو العطاش والمعذور من اختیار المیسر اعتباره فی البیع وشرعیة الخیار والطلاق
والرجعة وشرعیة الکفارات والدیات واباحة المحظورات عند الضرورات والرخصة فی الاکل من البیوت المخصوصة وفی الانهار المملوکة
والاراضی المتسعة بالشیاع والزوجة فی حال زوجها او فی قطع الصلوة لامور وعدم بطلان عبادة من علیه دین وثبوت بعض الحقوق
وکفایة الواحد فی الوصیة وعدم لزوم التوکیل علی الاخرین وشرعیة المعاملة علی اصل الغسل فی الحمام ومال الرضاع مع خروجها
من قاعدة الاجارة ونظایر ذلک وهذه الفروع قسمان منها ما اثبتنا وحکمنا به من ادلة العسر والحرج والوضع وجود
معارض من العمومات الاخر او دلیل خاص لکن حیث علمنا تحقق العسر والحرج فیها نفینا وحکمنا بالرخصة فی ذلک کله
ومنها ما ثبت من الادلة الاخر من اجماع او ضرورة او نص ونحو ذلک علی طبق قاعدة العسر والحرج وفی ذلک القسم
نقول ان هذا من دلیل العسر والحرج وان قیل ان تعدد ثبوت فی ذلک من الشرع لا فایدة من بیان انه للعسر والحرج او لغیره
لکن انا اذا عرفنا تحقق الحرج بذلک تتقیه ولو لم یکن هناک دلیل خاص لقلنا او غلب النصوص الخاصة انما هو من الائمة
الاطهار ولا ریب انهم یکمون علی وفق کتاب الله الذی فیه تبیان کل شیء ولعل قال کلما حکموا به من جهة نفی الحرج فیکون
الفایدة من هذا الکلام ان الحرج مطلقا منفی والحاصل انه لا یخفی علی الفقیه المتتبع ان هذه الاشیاء لو لم یثبت فیها الرخص
لکان ضیقا علی الناس فی معادهم ومعاشهم ولیس مثل الجهاد ونحو ذلک من هذا الباب وتوضیح ذلک ان العسر والحرج والضیق
غالبا یصیر بزیادة الکم ولو فی تکلیف سهل مثلا لو امره الامر بقرائة القرآن ثلثة ایام متوالیة ولو کان فی مکان الحر
لعد هذا ضیقا ولو لم یرخص فی الاعتکاف للخروج عن المسجد لحاجة او لمضاض او نحو ذلک لعد ضیقا والحاصل الفرق بین ما ذکرناه

من موارد العسر والحرج وبين هذه التكاليف الثابتة واضح جداً فالحق ان ما ورد في الشرع من التكاليف ليس مما يعد عسراً وحرجاً عرفاً وكفاك في هذا المعنى ملاحظة الآيات في هذا الباب ثم بقي علينا الكلام الثاني وهو استدلال الائمة في بعض الامور الجزئية بنفي الحرج وهو العمدة في هذا المقام فنقول اولاً ان هذا الاستدلال غالباً في قبال العامة والمقصود الكلام بظاهر الكتاب وثانياً ان اغلب موارد الاستدلال يعد في العرف حرجاً ولو لم يكن فيه نفي خاص لكنا نتفيه ايضاً بالعموم ودعوى انها اسهل من كثير من الزكوة والحج ممنوعة بمعنى انا لا ننكر صعوبة مثل الجهاد لكن المدار على صدق الضيق والحرج دون الصعوبة وزيادة مرتبة العمل بمقداره ولا يعد في عدم عد الناس الحج والجهاد مثلاً ضيقاً وحرجاً لو فرعه كثيراً بين الناس بدوام عموم النفس والبنية وعد هم نجاسة ماء الاستنجاء حرجاً من جهة كثرة وقوعه وقلة المبالاة بها في مكة والحجاز وامثالها فان الالتزام بتطهير كل ما يصيبه شيء من ذلك يعد حرجاً وبالجملة لا يدور العسر والحرج مدار شدة التكليف وعظم شأنه وعلو مقامه في الاعتبار بل قد يتخلف عنه كثيراً ومدارهما غالباً مع زيادة الكم وغلبة الوقوع وعموم البلوى وندرة المناص والعلاج وان كان شيئاً لا يعد تكليفاً في نظر العقلاء والمكلفين فتدبر في اطراف الكلام تعرف ابداء الفرق تحظ وافر فان المقام لا يخلو من دقة وان استوحش عنه الناظر ولكن التفسير يدور مدار صدق اللفظ وتصديق اهل العرف والانس وثالثاً ان القول اللازم من الاستدلال بنفي الحرج كون ذلك الشيء حرجاً بخصوصه بل لعله لانضمامه الى التكاليف الاخر بمعنى ان الامام يريد ان الله سبحانه كلف بتكاليف معلومة بينة سهلة ليست على حد العسر والحرج وهذه الجزئيات ايضاً ولو لم يرخص فيها لزم من انضمام ذلك الى

من ذلك الى تلك التكاليف الحرج ولتوضيح ذلك في مثال فان المولى اذا امر عبده مثلاً بتصعيد مائة من من الطعام الى السطح من مدرج عال جداً بالاسر في ذلك نعم لو اضاف الى ذلك ان تضع رجلك عند الصعود كذا وعند النزول كذا واذا اصابك الم مثلاً لا تقعد للاستراحة ونحو ذلك يعد حرجاً وان كان هذه في جنب اصل التكليف بمنزلة العدم ونظيره في الشرعيات ان الصلوة لا حرج فيها ولكن حمل النفل على القدمين بالسوية حرج للمجتمع والمجملة المراد ان بعد ما علمتم من التكاليف التي تعرفون انه ليس بحرج فلا تثبتوا هذه الامور الجزئية ايضاً فانه لو ثبت هذه الامور ايضاً لانجر الى الحرج والمفروض ان الله لا يريده فعليك بالتدبر في اطراف الكلام تجده وافياً في حل اشكال المقام بعون الله الملك العلام وربما قيل في دفع الاشكال ان العسر والحرج في الامور يختلف باختلاف العوارض الخارجية فقد يكون عسراً وحرجاً ويصير باعتبار امر خارجي سهلاً وسعة ومن الامور المرجحة بسهولة كل عسر وسعة كل ضيق مقابلته بالعوض الكثير والاجر الجزيل ولا شك ان كلما كلف الله سبحانه يقابله ما لا يحصى من الاجر وحينئذ فلا يكون شيء من التكاليف عسراً وحرجاً ولم يرض صدقه بادنى شفقة يكون من الامور التي لا يقابلها اجر ولا يستحق فاعلها عوضاً ولا ثواباً وما كلف به من الامور الشاقة فظاهر وقد ارتفعت مشقتها بما وعد لها من الاجر الجزيل والثواب الجميل وهذا الكلام مؤيد لما ذكرناه ولكنه محل نظر من وجهين احدهما انه لا نسلم ارتفاع الحرج بالجزاء الوافر ولا ريب ان المولى لو بعث عبده بان لا ينام في الليل ابداً ولا يفطر في نهار كذلك يعد حرجاً هذا وان جعل في مقابلته من الاجر ما لا يعد ولا يحصى نعم لا ننكر ان له ايضاً مدخلية في بعض الفروض فيتحمل الكلام الى ان تكاليف الشرع ليس فيها الحرج كالمثال المذكور بل ليس حرجاً

اصلاً والتخيل فيه المشقة الموجبة للضيق يرفعه ملاحظة النعيم الدائم فانه رافع لموضوع العسر والحرج بالنسبة الى هذه التكاليف الثابتة وهذا الكلام جيد وثانيهما انه ينبغي ان لا يعارض دليل العسر والحرج شيء اذ ما ثبت فيه لا حرج فيه للثواب وما لم يثبت فيتنفى بالحرج لكنه لا فائدة فيه اذ المشكوك فيه منفي بالاصل ولا يحتاج الى ادلة العسر اورده المعاصر المحقق في عوائده وانت خبير بانه غير وارد في موارد العسر والحرج كما عرفت في الفروع المتقدمة مما لا يتم في ارتفاعه الاجر والثواب ورود عموم او قاعدة باثباته فانا نفي شمله بقاعدة الحرج فان ادلة الاجتناب عن النجس في العبادة وفي الاكل والشرب المنصرفة الى الواقع تقتضي بالاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة ولا يمكن القول ان مقابلة الاجر والثواب يرفع الحرج الذي في الاجتناب عنه فنفيه بقاعدة الحرج والحاصل بعد التامل فيما وجهنا به كلام في دفع الايراد الاول يسقط هذا الكلام بعد التامل التام من جملة الاصول المتلقاة من الشريعة قاعدة الضرر والضرار وهي من القواعد الكثيرة الدوران العامة النفع ويبتني عليه كثير من الفروع في الفقه الا ان الاجمال المحتمل انما هو في معناه وفي كيفية دلالته ولهم في ذلك كلمات كثيرة والذي ينبغي البحث في ذلك تنقيح المراد منه بحسب ما يستنبط من كلمة الاصحاب لانها المعيار في امثال الباب فلا بد اولاً من ذكر المقامات التي استندوا فيها الى قاعدة نفي الضرر حتى يتضح من مجموعها ما ينبغي ان يتقى في ضبط المعنى والمراد بحر بر الاستدلال ليكون جامعاً بين النص والفتوى فنقول من جملة موارد القاعدة ما ترى في مسئلة العسر والحرج فان كل ما فيه عسر وحرج فهو داخل في معنى الضرر وهو ابداً الا في طائفة من الموارد الا ان العسر ونحوه انما يتحقق غالباً في حيثية الحكم التكليفي والضرر اعم منه ومن الوضعي

الوضعي ويندرج تحته لزوم دية الترس المقتول بين المجاهدين وسقوط النهي عن المنكر واقامة الحدود مع عدم الامن وعدم الاجبار على الاستنساخ مع تحقق الضرر وعدم لزوم اداء الشهادة مع الضرر وحرمة تسخير الغش والتدليس وكره الرجوع في المقاصة وجواز بيع ام الولد في مواقع وتسعير السلطان للمحتكر ان اجحف وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس وتفريق الام من الولد وجواز قلع البائع زرع المشتري بعد المدة وتخير المسلم فيه عند الحلول وتخير الرابح عند الكذب والخديعة وفي خيار التاخير وما يفسد ليومه والرؤية والغبن وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك وخيار العيب والتدليس والتصرية والشركة وتعذر التسليم وتبعض الصفقة وحلول الدين بموت المديون وبيع مال المسارع فيه لفساد من الودعي وخيار الغبن في الصلح وعدم جواز شراء المضارب من ينعتق على المالك وعدم لزوم دفع النماء الى المالك وجواز دفع الوديعة الى الحاكم او الثقة عند الضرورة وعدم جواز الرجوع في مثل عارية اللوح في السفينة وتخير المالك مع زراعة ما هو اشد ضرراً من الماذون فيه وفسخ المشتري مع ظهور العين مسلوب المنفعة والخيار في الاجارة لو تعذر العقد بعد العقد عقلاً او شرعاً ومهلة الشفيع لو تضرر المشتري وعدم تبعض الاخذ بالشفعة وعدم بطلانها بالفسخ بالعيب ونحوه وعدم لزوم الوصاية ما لم يقبل وتخير المولى عليه لو زوجها الولي لغير الكفو او بذات العيب وجواز تزويج الامة مع العنت وخيار الزوجة مع فقر الزوج وحرمة الدخول في السوم والخطبة بعد اجابة الغير وفسخ النكاح بالعيب ابتداء واستدامة في احد الزوجين وترك القسمة باقل من ليلة او باكثر وعدم قسمة المجنونة وعدم جواز الفصل بين ازيد من ثلاث منهما ولو رحل اليها وسماع دعوى المقر الموطاة وعدم جواز حباة شعر العباد وحرمة التطويل او المانعية في شيء من الكل من المشتركات

والتلاق والاسواق ونحو ذلك وعدم جواز القصاص في الطرف مع تعزير النفس وشرعية اهل القصاص والديات
وكثير من جزئيات فروعها فتدبر وبعد التأمل في ذلك كله يظهر ان اصحابنا فاهمين عدم التغرير بالشامل في ذلك كله وتنقيح هذا
المطلب من جملة المشكلات فافهم والمستند في هذه القاعدة الاخبار المتواترة معنى في نفي الضرر والضرار كما ادعاه فخر المحققين في
كتاب الرهن على ما حكي عنه وفي الصحيح من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو ضامن له وفي الصحيح الآخر من اضر بطريق المسلمين فهو
ضامن وفي الخبر كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه وفي رواية عقبة في باب الشفعة لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام وفي خبر هرون فيمن يشترك في بعير او غيره بعشر وربح الرأس والجلد قال ان اراد هذا فليس له ذلك
الضرار وحقه الخمس في حكاية سمرة بن جندب روايات كثيرة منها ما رواه ثقة الاسلام والشيخ ره في الكافي والتهذيب في الموثق
لابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط الرجل من الانصار وكان منزل الانصاري
بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه
فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه
حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق مذلل في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله للانصاري
اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وقد روي في كتب الفروع للعلامة وغيره بلفظ لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
اذا عرفت هذا فالبحث في امور الاول قال في المجمع بعد ذكر رواية الشفعة في حديث لا ضرر ولا ضرار الثلاثي متعد والرباعي متعد
بالباء ان لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضرار والاكثر على ... الضرر فعل

الاول

الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع
انت به والضرار بان تضره من غير ان تنتفع انت به وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد وفي بعض النسخ ولا اضرار ولعله غلط
وفي القاموس ضره به واضره وضاره مضارة وضرارا ومن الصحاح الضر خلاف النفع وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر
وعن النهاية تمام ما نقلناه عن المجمع وقيل الضرر الاسم والاضرار مصدره لتغايرهما معا وثانيها ان الامور المتعلقة بالمكلف
اشياء منها ما هو ماله من اعيان او منافع ومنها ما هو حقه من استحقاق انتفاع او فسخ او الزام او مطالبة او اخذ او اولوية او نحو ذلك
ومنها ما هو من قبيل النفس والبدن ومنها ما هو من قبيل العرض وعلى تقادير كلها اما ذلك كلها موجود بالقوة بمعنى ان من شأنها
الحصول لو لم يكن هناك طارق مانع فعلى تحقق مع الضرر فيه ذلك كله اولا فنقول الاول يتحقق الضرر بالمال بمعنى ان
حدوث نقص مالي في العرف يعد ضررا لصاحبه وكون شخص سببا لذلك يعد اضرارا لكنه فيما كان بالفعل واما ما هو بالقوة
ككثرة البستان ونماء سائر الاملاك ومنافعها المتجددة على التدريج فهو كذلك فان ما جرى عليهم لحصول هذه المنافع
الشأن حصولها عادة يعد ضررا والتسبيب له اضرار واما الحقوق فان لم يتحقق شيء من ذلك فلا يعد تحققا عرفا
منع شيء منها منعا للحق ولا اضرار واما بعد تحققها فيعد ذلك اضرارا فيه فلو سبق احد مثلا الى مكان مشترك فدفعه غيره
فقد اضره في حقه وامثال هذا ... قد ذكرنا في المراد ان المانعة فيهما بالاحياء او المعاملة او نحو ذلك اضرار
فلا يتوهم انه حق لم يتعلق بعد كيف يعد ذلك ضررا اذ الحق ان تعلق حق المسلمين مثلا بعرفة ومنى ومشاهد الزيارة ونحوها
متحقق بالفعل فان ذلك كله معدود من مصالحهم واللازم حضورهم في ذلك الوقت فلو ضرب بها شخص او عمرا بها منع الفرض

المقصود فقد غصب على المسلمين حقوقهم واضرهم ونحو ذلك اجابة الخطبة والدخول في السوم على سوم الغير بعد التعاول المتعلق
السابق وان لم يتحقق بعد فان من دفعه عن ذلك فقد اضره واما البدن فلا ريب في كون ما يوجب منقصة في
منفعته او هيئته المتعارفة ضررا او اضرارا سواء كان بجرح او قطع او احداث مرض او ازدياده او بطوء برئه وكذا
حدوث الم منافر للطبيعة واما العرض فضابطه ما هو داخل في احترام المكلف ليكون هتك موجبا لازالته واكسار بين
الناس فمن تعدى الى زوجته او اطلع على عورته او دخل على عياله او ما يتعلق به من المحارم ونحو ذلك او قذفه او اتهمه
في وجهه او ظهر شيئا مما لا يرضى بظهوره فهو هتك للعرض اضرار في الحقيقة ومثل ذلك يعد ضررا او دعوى الضرر في
المال والبدن او الهتك في المثل ذلك ممنوع بل الحق ان ذلك كله ضرر واضرار ويحيى توضيحه ويدل عليه رواية سمرة
كما مرت ومثل ذلك فعل شيء يوجب الاستخفاف والتهمة ولو بترك بعض المعاشرات العادية التي ليس من شأنها
بترك بالنسبة اليه فان ذلك كله داخل في الاضرار وبالعرض وسقوط الاحترام وانت بعد التأمل فيما ذكرنا من المراد
تعرف ان شيئا منها ليس بخارج عن هذه الاقسام التي ذكرناها تفصيلا وثانيها ان بعد ملاحظة ما حررناه يظهر انه فرق
واضح بين منع النفع والضرر فانهما متضادان لا متناقضان وليس كل ما ليس بنفع ضررا فقد يكون الشيء ليس بنفع ولا ضرر
في الامور المذكورة لو لم يكن شيء منها بالفعل ولا بالقوة القريبة لكنه قابل للحصول او منع عنه مانع فان منع مانع
النفع لا اضرار مثلا لو كان لشخص ارض يريد عمارتها واحياءها فمنعه مانع عن ذلك لا يعد مثل ذلك ضررا في المال
اذ لم يكن هناك مال حتى ينقص نعم من جهة انه منعه عما له التسليط عليه فهو منقصة حق تسلطه وهو كلام آخر

والا لو كان

واما لو كان له ملك معمور فمنعه مانع من محافظته حتى خرب فهو ضار له في ماله ولو كان لشخص متاع يريد ان يبيعه
قيمة فمنعه عن ذلك حتى نقصت القيمة لم يضره في المال فان ماله موجود والنفع حاصل من البيع لم يكن مالا حتى يلزم
الضرر اذا عرفت هذا فاعلم ان الضرر والاضرار كلاهما مشتركة في افادة معنى نفي الضرر ولو كان في الاخرين معنى زائد
عليه فالروايات كلها دالة على نفي ما يعد ضررا في الاسلام وظاهر لفظ الرواية نفي ماهية الضرر في الدين هذا وارد
لكون لا موضوعة لنفي الطبيعة والخبر هنا موجود كما في نظايره وحاصل المعنى بعد نفي ماهيتهما في الدين يحتمل ان
ما ليس بهما في العرف فليس من الدين بل هو شيء غير موجود فيه وخارج عنه فلو فرض حكم يتحقق فيه الضرر على احد
فينتفي بمقتضاه الرواية القول ان هذا ليس من دين الاسلام الذي شرعه الشارع والازم الحكم القضية الحملية
ولازمه ان التدين بهذا الدين يستلزم جريان الاحكام من الشارع وصدور الافعال من المكلفين بحيث لا يتحقق فيه
ما يعد ضررا وما يتوهم ان حمل الخبر على هذا المعنى يوجب الكذب لوقوع الضرر والضرار مدفوع بان هذا اللازم لو لم يقيد بقيد في الاسلام
اذ لا بد ان يكون المعنى نفيهما في الخارج مع انه واقع وهو يستلزم الكذب لكنه بعد التقييد يرجع النفي الى انهما منتفيان في الدين
كالعسر والحرج ولا يلزم من ذلك كذب لكن الاكثر وارد على ما ليس فيه قيد في الاسلام كما في بعض الاخبار بل اكثرها فلا بد
من تقييدها بذلك او دعوى ان المعلوم من الخارج ان الشارع يريد بيان صفات الاسلام وكيفية الدين فيريد الكلام عن
نفيهما فيه لا مطلقا والحق ان سياق الروايات يرشد الى ارادة النهي عن ذلك وان المراد تحريم الضرر والضرار والمنع منهما
وذلك اما بحمل لا على معنى النهي واما بتقدير كلمة مشروع ومجوز ومباح ونحو ذلك في خبره مع بقائه على نفيه ومع الغير

بقيد المنع والتحريم وهذا هو الانسب بملاحظة كون الشارع في مقام الحكم من حيث هو كذلك لا في مقام بيان ما في الدين
والا يوجد وان كان كل من المعنيين مستلزماً للآخر اذ عدم كونه من الدين ايضاً معناه منعه فيه ومنعه فيه مستلزم لخروجه منه
مضافاً الى ان قولنا الضرر والضرار غير موجود في الدين معنى يحتاج تنقيحه الى التكلفات فان الضرر مثلاً نقص المال او ما يوجب
نقصه وذلك ليس من الدين الا بنفسها وهذا بالغير صادر وان بالغ فيه بعض المعاصرين في توجيه الكلام وحمله على
بمعنى المنع والتحريم مختص باضرار المكلفين لانفسهم او غيرهم ولا يشمل ما كان ضرراً من الله تبارك وتعالى مع ان الفقهاء
كما عرفت في الموارد نفوا كثيراً من التكاليف اذا كان موجباً للضرر في النفس او المال ولا وجه لكون ذلك حراماً على الله تعالى
ولو قلنا ان المراد عدم وجوده في الدين لتم الاستدلال في ذلك ايضاً حقيقة لظاهر سياق الخبر ان عدم تجويز ذلك ليس
محض التعبد الشرعي بل انما هو شيء يمنع منه العقل ايضاً وينافي الحكمة كذلك فكما هو قبيح غير مجوز بالنسبة الى المكلفين
فكذا الحكيم على الاطلاق فانه ايضاً لا يصدر منه مثل ذلك فيصير المعنى ان الضرر والضرار غير مجوز بل هو قبيح ويكون القضية
مسوقة مساق قاعدة عقلية ومن هنا يتجه ان يستدل على هذه القاعدة مضافاً الى النصوص بالعقل لانه يستقل بنفي
فان الضرر والاضرار مناف للطف والكرم مع ما يفهم من معناها ومثل ذلك غير مجوز عقلاً ايضاً بتقريب ما لطفا
في مسئلة العسر والحرج ويرد في هذا الباب الاشكال السابق في العسر والحرج من ان الظاهر من النصوص عدم ورود ضرر في الاحكام مع انا
نرى وجوب الجهاد والزكوة والخمس وغير ذلك من التكاليف الموجبة لنقص المال والعرض وتلف النفوس ونحو ذلك
فلا وجه لنفي الضرر مطلقاً ومن انا نرى في النصوص يستدل على نفي الجزئيات بحديث لا ضرار مع وجود ما هو مظنة من

في الشرع قال الفاضل النراقي معناه انه تعالى لا يرضى باضرار بعض عباده بعضاً ولا يفعل ما يضر العباد به ويجوز لمن يتضرر
دفع الضرر عن نفسه فالمراد بنفي الضرر نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكليفات الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط
الناس البريين من المرض والعذر الذي هو معيار مطلق التكاليف بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت ولا
يريد انه الضرر الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط ويرد على ظاهر كلامه كما ترى في مسئلة العسر ان
قاعدة الضرر لا تعارض دليلاً اذ يكون على كلامه مقيداً بالضرر الذي لم يثبت من الشرع فكلما دل دليل على ثبوته في
الجملة فلا ينفيه قاعدة الضرر مع ان الفقهاء كثيراً ما ينفون ما عليه دليل من عموم ونحوه بقاعدة الضرر لكن الظاهر
ان مراده رحمه الله ليس ذلك بل الظاهر ان غرضه ان الضرر منفي وهو ايضاً كالقاعدة عموماً فاذا دل على خلافه لابد فيه من ملاحظة
الترجيح وقواعد الجمع ونحو ذلك قواعد من التعارض ثم بعد ملاحظة الدليل وقوته لو ثبت شيء يوجبه فلا مانع منه لا ان
قاعدة الضرر مقيدة بعدم دليل مطلقاً كاصل البراءة ونحوه ثم لا يخفى ان مجرد النقص في المال والبدن ونحوه لا يعد ضرراً مطلقاً
بل اذا لم يكن بازائه ما يجبره ويدفعه فان اعطاء شخص من ماله عشرة دراهم لشخص لاجل تحصيل خمسة عشر او عشرين تعلق
غرضه بذلك لا يعد ضرراً وكذلك الفصد والحجامة وقلع الضرس ونحو ذلك لدفع ما هو اشد منه من ذلك لا يعد ضرراً
ولا يعد شيء من ذلك لمن صدر منه شخص آخر بالنسبة الى الشخص ضاراً بل لو كان في مقابلته ما فيه نفع ولا ضرر ولو كان
ما هو اهم منه واسع فهو يعد نفعاً فقد يقابل ضرر مالي بنفع بدني او ديني او عرضي وبالعكس وقد يقابل كل منها بالجنس
ماله جابر مقصود للعقلاء في امور معاشهم ومعادهم لا يعد ضرراً وان كان نقصاً في احد المذكورات فعلى هذا ما ورد في الشرع

من التكاليف بعد وجود النفع الاخروي في الجميع بل النفع الدنيوي من دفع البلية وحفظ المال وزيادة نموه كما هو
منصوص الا ما ورد في الاخبار في الزكوة والصدقة ونظائر ذلك لا يعد ضرراً حقيقة وذلك واضح بل هذا في الحقيقة نفع الى
ما يصل الى المكلف بذلك من الاجر فضلاً عما اصابه من التعويض ظاهراً وما ورد من مثل القصاص ونحوه فانما هو جبر لما وقع من
الضرر وكذلك الدية ونحوه على ما قرره الشارع الحكيم وكل ما فيه تحمل المشقة فقابل بمثوبة لا يخفى على من عنده ادنى عقل الحق
الغير المكذوب فلا ينتقض بورود ما هو ضرر بحسب الشرعية ولا يلزم من ذلك عدم امكان معارضة دليل لقاعدة الضرر لانه شك
من نفع دنيوي او اخروي فلا وجه لنفيه بقاعدة الضرر اذ الاصل عدم تحقق ذلك والمفروض ان كونه ضرراً في الاصل مقطوع
ومقابلته بالنفع محتمل فما لم يقم دليل قوي في الحكم دال على ثبوته حتى يعلم كونه في الواقع مقابلاً بالنفع يبقيه قاعدة الضرر فاذا
تعارض مثلاً دليل دال على ثبوت ضرر مع دليل نفيه بالعموم من وجه فلا يعلم من ذلك تخصيص احد الدليلين بالآخر حتى
يعلم انه ليس من الضرر فلابد من الدليل الراجح مخصص لذلك حتى نعرف انه خارج عن هذا الموضوع فتدبر جداً وتوضيحه
ان الدليل المثبت على قسمين قسم هو دال على نفس الضرر كالزكوة والحج ونحوهما ولا ريب بعد دلالة الدليل على ذلك
نعرف انه ليس بضرر وقسم ليس كذلك فان عموم دليل الحج والخمس مثلاً يشمل ما لو كان فيه ضرر مثلاً ونحو ذلك الى ان تثبت
انه ليس بضرر او اذا ثبت من الدليل العوض على الوضوء والحج لا على الاضرار الاخر الموجود في ضمنها ووجود مقابل للطبيعة
لا يرفع الضرر في الموارد وسيجيء ذلك ما يرد عليك من نظائر ما دفعناه بقاعدة الضرر فتلخص من ذلك ان هذه القاعدة
ايضاً كقاعدة العسر والحرج مما يقبل التخصيص وكل ما هو كذا في خلافه بمعنى انه يحتمل كونه ضرراً فيرده التخصيص والاختصاص

والخروج عن الموضوع والعجب من صاحب العوائد انه اعترف بانها حيث جعل الاجر الاخروي رافعاً للضرر ذهب في
مسئلة العسر والحرج الى وجود التخصيص وكونه كثير التعبير المأمورات عليه من الاشكال الذي مضى في بحثه وهنا قد تقدم
تمام البيان والمدعى واما توهم انه من باب الاصول التعليقية التي لا تعارض الدليل بل كلما هو حجة يقدم على هذه القاعدة فهو
تفريط بين مخالف لظاهر النصوص بل صريحها ومناف لما هو المقطوع بين الاصحاب من نفي الادلة بالقاعدة وتحصيل البحث
ان كلما يعد ضرراً في العرف مالاً عيناً او منفعة او حقاً او بدناً او عرضاً غير جائز وغير واقع في الدين ولا فرق في ذلك
بين نفس المالك وذي الحق وغيره فكما لا يجوز اضرار غيره لا يجوز اضرار النفس ايضاً في شيء من ذلك وما ورد من الاضرار اختيارية
القابلة كاعطاء بعض ان الشارع منعه لاحترام ذي الحق فاذا رخصه في ذلك فلا بأس الا ما هو حكم منجز من الشارع
لا ينفع فيه الرضا مقتضى ما ذكرناه من عدم جواز اضرار الرجل لنفسه ايضاً الثاني لانه اذا لم يجز ان يضر نفسه فليس له ان يرخص غيره
ايضاً في ذلك فاذا لم يكن له ذلك لم يكن برخصته اعتبار والترخص انما يناط بالمعاوضة ولا فرق ايضاً في عدم الجواز بين
الضرر اليسير والكثير بعد صدق اسم الضرر لدخولها تحت العموم اذ هما كثيران وقد يختلفان في حد التنقيح فيعتبر ان العموم في نوم الجواز
او في عدم الرجوع على الله تعالى الا في معنى الحديث كما وآنا لما لا يعد ضرراً عرفاً كما كان نقصاً في شيء من الامور المذكورة بمقدار
لا يعتد به كحبة من بر وسنبلة من شعير او تعب قليل في البدن او ما كان بازائه مقابله من نفع يقوم مقامه او يزيد كما في الضيافة
وبعض التحف والهدايا والمحاباة ونظائر ذلك مما له داع يعتد به فذلك ليس بضرر غير منفي والا انتهى في نفس الكلام وفيه نظر للاصل
من دون دليل على خلافه هذا الكلام في البحث الى مدلول اللفظ وتحرير القاعدة بحيث ما يستفاد من الاخبار والمهم النظر في شعب القاعدة يعني

ما اثبت بها الفقهاء في الموارد التي عرفتها من احكام مخالفة للضوابط بعونة هذه القاعدة من الاحكام الوضعية بل من
يستفاد من الرواية او لا وهذا الذي ينبغي البحث فيه لمعرفة مقول ان ههنا مقامات في ان الحكم هل ثبت نفي ضرر
او نفي عنه او ثبت ضرر حاصل من بعض المكلفين لبعض في عقد او ايقاع او غصب او تصرف او تدليس او نحو ذلك فما المنا من
ذلك وما الذي يستفاد من الشرع في رفعه كلية او لا حسب المقامات وهذا الذي ينفعنا في الفروع والا فبجرد الحكم التكليفي لا ينبغي
ان يبحث عنه وهذا مما قد خفي على جماعة من فحول المتاخرين لانقطاعهم عن سر سابطين الاحكام مما يجزءه و تحليله من
الطريقة في الباب قال الفاضل المعاصر في عوائده نفي الضرر والضرار انما يصلح دليلا لنفي الحكم اذ لو كان موجبا للضرر واما
اثبات حكم وتعيينه فلا بل التعيين يحتاج الى دليل آخر ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم من الحكم بضمان الضار او المتلف بمجرد
نفي الضرر فان عدم كون ما ارتكبه شرعيا لا يدل على الضمان ولا على الجبران ان اعطا كما قيل نعم لو قيل ان معنى الجبران الضرر كان
دالا على تحقق الجبران وهو ايضا لا يثبت ضمان الضار لامكان الجبران من بيت المال او في الآخرة او في الدنيا من جانب الله سبحانه
بان يفعل ما ينتفع من تضرر به بقدر ما تضرر او ازيد نعم اذا كان حكم بحيث يكون لمراده لحصول الضرر اي كان عن مرجحا
للضرر مطلقا ومنحصرا في حصر بثبوت الحكم الفلاني يحكم بثبوته بدليل نفي الضرر ولكن لم يثبت ليس نفي الضرر فاصلة بل به
وبانحصار بذلك وهذا الكلام من ذلك العلام من الغرابة بمقام ولعله مبني على عدم التامل التام واذا اردت التحقيق
فاستمع لما نتلو عليك مما ينفع في النظر مقصورا وتقصيره فنقول لا ريب ان الضرر والضرار كما قررنا سابقا لا يقبله فيما ان
ذاته ما يقابله عارض حصل لا يعد ضررا الا في ان يتصرف في المال او في الحق او البدن اذ حصل فيه الضرر حصول التقابل بعد ذلك الا ان نقول

لانا نقول بعد ما كان صدقه منوطا بعدم التقابل يقع نزاع فان علم بعد ذلك وجود ما يقابله يكشف ذلك
كشف عن انه لا ضرر من اصله وغاية ما يمكن ان يقال انه كان ضررا واندفع وهذا لا بأس به اذ لا يفرق في
الحال بين ارتفاعه او عدم تحققه من اصله فكلما وقع من قبل الله او نفس المكلف او من اجنبي ما يعد ضررا فظاهر
مقتضى النفي او النهي ان لا يكون له في الواقع ما يرفع ضرريته وسلب هذا الاسم عنه بمعنى الكشف كما هو الاقوى في
النظر او النقل كما قد يقال ايضا اذ لو لم يكن له ما يوجب رفعه لزم من ذلك وقوعه وجوازه والغرض نفيه فاذا
لزوم ما يرفع ذلك فنقول لا بد من تعيين من يجب عليه الرفع فنقول لا بد ان يكون الرافع من نشأ منه الضرر لان غيره
ولنا على ذلك وجوه احدها حكم العقل بذلك لانا بعد ما علمنا ان هذا الشيء شيء قبيح فمتى ما صدر من شخص وكان
قابلا لرفع قبحه ولم ينجز بالفعل حكم العقل القاطع بلزوم رفع هذا العمل القبيح على فاعله وليس حقيقة قبيحا قبل الرفع
ما لارادة من الكشف بل المراد لو لم يرفع ذلك وابقاه على هذا الوضع لعد هذا قبيحا فلو كان هذه المنقصة في مال او بدن
من الله تبارك وتعالى فمقتضى الحكمة ان يرفعه بما يوجب محقه وسلب اسمه بل الآتي عليه ان لا يزيد من فضله كما اخبر
ومن اوفى بعهده من الله ولو كان نفس المكلف فلا يدفع له اذ كل ما يحصل للمكلف من النفع لا يقابل ما جرى به نفسه
لان النفع الحاصل عوض ما اتعب به نفسه في تحصيله او كان يستحقه ولو لم يكن قد اشترط به فلا يكون عوضا عما ضره
فانه لا يحتج من ذمته ولو كان من اجنبي لزمه الرفع ايضا كما في الحق ثم وثانيها ان النصوص بناء على ما ذكرنا بمعنى النهي
كما هو مقتضى بانه يحرم الاضرار والضرر ومن ان ما صدر من المنفعة لا يعد اضرارا بنفسه اذ لا عادة كما كان ابتداء

لا يصدق عليه انه ضرر فنعلم ان ذلك من جهة بقائه على تلك الحالة وهو في قدرة من نشأ منه ذلك ومقتضى النواهي
تحريم ابقائه على ذلك الوضع لانه الاضرار ولازمه وجوب رفع هذا الضرر على الضار بنفسه ما لم يسده شخص آخر مثله
فان قلت لازم كلامك انه لو ضرب واحد حديث آخر ثم جاء وجدد مثل الاول لا يعد هذا اضرارا قلت ان عنيت
بالنسبة الى العين فهو كذلك بل هو نفع اذ الجديد المماثل من سائر الجهات اولى من العتيق وان عنيت بالنظر الى امور اخر
فلا اذ المنفعة الفائتة في الآن المتخلل فائتة لا تستدرك وبالجملة لا يخفى على اهل النظر ان اعادة المنقصة على نحو
لا يفوت على صاحب الحق منه شيء رافع للضرر بل لا يعد هذا ضررا اصلا حتى يرتفع وما ترى من الحكم في ذلك انما
هو باعتبار فوات بعض الاوصاف والخصوصيات التي لا تستدرك فان قلت فرفع الضرر غير ممكن اذ اعادة المعدوم ممتنع وانه
ممتنعة وفوات منفعة او خصوصية لا بد منه فلا وجه للخطاب بالرفع بعد الوقوع وكونه يسمى بالضرر على الجزم الا قلت
الضرر شيء يصدق على القليل والكثير كما يختلف بالجنس والنوع فكذا يختلف بالكم والكيف والنهي شامل للمجموع فاذا
قدرت على دفع ضرر العين وجب عليك ذلك وان تعذر دفع ضرر الوصف او المنفعة فلا تنزل فان غير متمكن من
المقال المكان الا استعجال وثالثها ان المتبادر من هذا النص سواء جعلناه نفيا او نهيا لزوم رفع الضرر
من اضره فانا نرى ان الموالي اذا خاطبوا عبيدهم او الحكام اذا كتبوا الى منصوبهم ورعيتهم بمثل هذه العبارة لا يفهمون
منه الا لزوم رفعه على من صار سببا وهذا هو البحث ايضا في حكم الاصحاب بذلك والموارد المذكورة في جميع تلك الموارد
يمكن ان يقال ان نفي الضرر لا يدل الا على هذا الحكم واما اثبات ما يجعلونه حكما في تلك المقامات فلا دلالة فيه بل فهم الاصحاب

قرينة آخرى على هذا المعنى لو لم يدع التبادر كيف مع ثبوته كما لا يخفى على من لاحظ العرف وطريقة اصحاب الرياسة
والسياسة ورابعها دلالة صحيحة الكناني في الحكاية بعينها من احدث شيئا من طريق المسلمين ونحو ذلك رواية الحلبي وقد
تقدمت فان صريحهما وقوع ضمان الذي هو الجابر على المعنى واما البحث في شمولها لما هو في رتبة السبب او المباشرة
خاصة فذلك كلام آخر وكذا في رواية سمرة فانه رفع ضرر عرض الانصاري بقلع نخلة سمرة وفي هذه النصوص دلالة
على ان هذا الضمان والضرر الواقع مثلا بانما من جهة كون الضرر من اولا فيعم جميع الموارد وخامسها ان ما هو ضرر اما
يقع من الحق الرحمن تبارك وتعالى من تكليف ونحوه فلا ريب انه لا يرتفع الا بعد نعم ايضا باعطاء نعمة ريبين او اخطا
وهذا مما لا ثمرة فيه مع وضوح حكمه وان كان من نفس المكلف فلا جابر ولا رافع له الا انه لا يكون بالحرة هو مما كان يستحقه
فيكون شيئا آخر لا جابرا للاول وان كان من غير المكلف الانسان فهو من الآفة السماوية المنسوبة على الله تبارك وتعالى
عادته بالابتلاء بالبليات بتلف المال وغيره بانه جرى بها قضائه الذي لا راد له وان كان من افراد المكلفين
فلا يخلو الرافع لهذا الضرر من امور اما ان يكون نفس المكلف او الحق تبارك وتعالى او بيت المال او نفس من اوجب الضرر
او غيره من احاد المكلفين اما الاول فقد عرفت انه لا يمكن كونه رافعا لضرر نفسه فضلا من ضرر غيره واما الثاني
فلا ريب ان دفعه هذا الضرر بامر ديني او دنيوي او اخروي مشكوك لا نعرفها الا بدليل واضح والمعروف انه لا بد من التفاف هذا
الضرر بمقتضى الادلة ورفعه يحتاج الى امر قطعي ومجرد الاحتمال غير كاف فيه كما قررناه في نفس التكليف فانه لو شك
في ثبوت التكليف من الله تعالى مدفعه بنفي الضرر ولا يكتفي بمجرد احتمال كونه مدفوعه واجرة ومثوبة من الله تعالى حتى يثبت

فندفعه بالقاعدة وهنا اولى بذلك اذ مجرد حصول اندفاع ما الحاصل زيدا عمرو من الضرر منه من الله تعالى لا يكفينا في الحكم
الشرعي بل لا بد من طريق مثبت يسكن النفس اليه ويستقر القاعدة به واما مثل قولهم لكل كبد حرّاء اجر الدلالة فيه بذلك
وثانيا حرارة الكبد غير ضرر والمال والبذل والجبار ضرر حرارة الكبد والالم الواصل للمكلف بمجرد الضرر لا يرفع ضرر المال
ذلك مما دل على اجر الصابرين في البلايا الكثيرة لكنها كلها والآية ساق مول الثواب بالالم النفسي واما تلف المال فهو
آخر فتدبر واما غير المقصر من المكلفين لو بينا على اندفاع الضرر منه لزم حدوث الضرر من وجه آخر اذ بعد الضرر الطبيعي
بتلف مال او نحوه من الجابر فهو ضرر يحتاج الى جابر آخر فيلزم التسلسل من ذلك او الدور وهو مما لا ينفع في ارتفاع الضرر
فتدبر فانه تحقيق وافر بالمرام ولما ثبت ان حيث نال الامام فيلزم منه الضرر على الامام وهو من جملة المكلفين ...
ولزوم الضرر عليه من تحمل اقرار الضرر وان كان حيث نال المسلمين فهو ضرر على المسلمين كافة ولا يرضى به تمام فضلائه
الفقيه الماهر فانحصر الطريق في رفع هذا الضرر الى نفس من احدثه لا غيره وهو المدعى ومن هنا الاثبات الانحصار من دليل خارج
تخيله الفاضل المعاصر بل الماهر وهم المدعي من نفس ادلة نفي الضرر لمن لا رزقه الله الفهم المستقيم وارشده الى النهج القويم
الاحمدي بضمان الضار والمتلف وغير ذلك في جميع موارد الضرر او اكثرها كما عرفت مما وافق الفقه ما عليه الفقهاء ...
لكن هذا هو مقتضى فهم نفس القاعدة لمن كان من اهلها ومجرد التخيلات الناشئة من عدم التدبر في اطراف الكلام لا ينبغي
ان يصغى اليها في المقام   انه بعد ما وجب دفع الضرر على نفس المضر بمعنى لزوم ارتفاعه الشيء يرجع اليه بعد
التقابل ... فلا يعد هذا ضررا ... منها كما لا يخفى على المتامل اذ ... اوتلف ... من ...

دفع عوضه من ماله لا يعد هذا ضررا بالنسبة الى الدافع ... ولا يقع البحث في انه لو كان للدفع
الضرر طرق متعددة وانت اذا راجعت احصاياتك من موارد القاعدة تجد ان طائفة كثيرة من الاحكام ... غرامتها
في الشرع لا تخلو اسمها الضرر وهو نفس ... وهذا تمام الكلام فيه وطائفة اخرى بعد ثبوت ما هو ضرر ... الموضوع
حكما بلزوم رفع الضرر حتى يرتفع الظاهر القاعدة وهذا القسم على اقسام قسم ينحصر طريقه في واحد بمعنى انه لا يمكن ارتفاع
هذا الضرر الا بهذا الطريق كفسخ نكاح العنين فان الضرر الوارد على الزوجة من حرمانها من لذة الوقاع ...
الطبيعة وانقطاع النسل والاولاد لا يندفع الا برفع الزوج يده عنه كما اعترف ... ونظاير ذلك
السابقة كثيرة فراجع وقسم لا ينحصر طريقه في واحد لكن الشارع عين له طريقا كما في ضمان الجراحات بالدية
والعيب بالارش والمال المثلي ... والقيمة لو قلنا باستفادته من دليل الضمان كما يأتي في محله والا فهو داخل في القسم الاول
لانحصار الطريق عرفا فيهما وهذا القسم لا اشكال فيه اذ بعد تعيين الشارع كيفية رفع الضرر فلا بحث لنا في ذلك ولو
اردنا الكلام في اسرار اختيار الشارع وطرقه فانه خارج عن وظيفة الفقيه من حيث هو كذلك ويحتاج الى بسط
لا يحتمله المقام وقسم لم يعين من الشارع طريق فيه ولكن الفقهاء حكموا فيه بالطريق ولا دليل لهم غير القاعدة ...
مثل الخيارات في المعاملات والانكحة وغيرها كما عددنا لك سابقا ولم يقم دليل خاص بها على تعيين اندفاع الضرر بالخيار الا ...
من التلقي والعيب والغبن ... وبعض عيوب النكاح مع ان الفقهاء كما ذكرنا لك المواد اعتبروا في كل مقام اندفاعا بالخيار
ارتفاع ضرر الغابن والتجارية ونحو ذلك كما يمكن بالخيار يبذل ما به التفاوت من خارج او بارجاع من الثمن والاوجه تعيين الخيار

مع ان بعض الخيارات الماضية بل كلها يمكن ان يجعل لها ما يقوم مقامها في دفع الضررية فنقول ان حكمهم بالخيار في هذه
المقامات من دليل خارج من اجماع او عمل برواية واردة في بعض الافراد والحاق غيره به بالقاء الفارق وتنقيح المناط ...
الطريق فلا بحث لكن المقام انهم يثبتون هذا من نفس قاعدة الضرر لا من انضمام امر خارج والذي اراه انهم يلاحظون
الضرر الواقع مهما امكن لا يلزم منه ضرر آخر في مال او غيره اذ لو لزم ذلك لم ينفع ذلك في رفع الضرر لثبوته من وجه آخر
ويلاحظون ايضا ما وقع في المعاملة مهما امكن ولا تبادر الى الابطال فلو فرض الغبن مثلا فيمكن الاندفاع بالفسخ بانتفاء القهري
لكنه مناف لبقاء العقد ولا داعي الى رفعه بالمرة ويمكن ارتفاعه ببذل مقدار الغبن من المال او من الثمن مثلا لكن فيه جهة
ضرر وارد على الغابن من جهة انه غاية من جهة المالك بانه اخذ ماله بما هو اقل من قيمته كثيرا حتى ينتفع به ويمكن رفع
ذلك بان المالك يسترجع ماله فدفع مال الآخر لا داعي له ايضا ضرر جديد لا علقة له وارجاع شيء من الثمن مناف لما وقع
من المعاوضة الصحيحة فاذا دار الامر بين التزام دفع مال او ابطال معاوضة او ارتكاب ما ينافي مقتضاها من الملك
او دفع حكم من احكام العقد فلا ريب ان الاخير اولى واقدم لان ما عداه اشد بالنسبة اليه والضرورة تتقدر بقدرها
والضرر اذا اندفع بمجرد التخيير من دون ابطال ولا ارتكاب مناف من خارج فيتعين ايضا ما ادعى ان نفس
قاعدة الضرر يدل على لزوم رفعه على المضر ... الى ما هو المتعارف في دفع مثل هذا الضرر عند العقلاء ولا ريب ان العقد
او الايقاع من العهود التي يعهد الانسان بنفسه وطريقة الناس انه اذا صار بين اثنين منهم معاهدة فاذا شيء
كان فاذا تضرر احدهما وكان الآخر حكيما عادلا يقول يا اخي هذا ليس بلازم انما ما اريد الضرر عليك ان شئت فافعل وان شئت

فلا تفعل لا انه ارفع عوض ذلك من خارج مع انه منة على الآخذ ايضا فيكون ضررا آخر ولا انه يبطل نفسيا اذ لا داعي
اليه ويعد هذا الانصراف الى ديدنهم في ذلك   اذا دار الامر بين ضررين احدهما اخف والآخر اقل ... الآخر
كما ذكرنا فاللازم ارتكاب الاخف لنفس قاعدة الضرر والضرار وقال الفاضل في طي كلام له وما قيل في تعيين اخف الضررين
تمسكا بقاعدة الضرر ساقط لعدم الدلالة ومشاركة في النفي ... ولكنه ينبغي ان يقال ان الضرر من الالفاظ الذي يطلق على
القليل والكثير بمعنى ان الضرر العظيم يطلق على كل حصة موجودة في ضمنه انه ضرر فاذا ... الضرر كما ينفي الافراد
المتباينة فكذلك الافراد المتداخلة ولنمثل لك مثلا حتى يتضح الامر بعون الله سبحانه فنقول اذا قال الشارع ان الخمر حرام
وفرض ان القطرة خمر والمن منه خمر ومقتضى صدق الاسم على الكل من الاجزاء حرمة كل جزء بالذات لا باعتبار
وضمن الكل لتساوي الكل والجزء في صدق الطبيعة المرادة من اللفظ المتواطي فعلى هذا لو وضع مقدار من الخمر في ظرف
وضعفه في آخر فهذان فردان من الخمر لكنهما متغايران لا افراد متداخلة بمعنى ان كلا منها لو وزع على اجزاء صغار
غير سالب للاسم لكان كل منها خمرا يصدق عليه اللفظ ويلحقه الحرمة فاذا دار الامر بين ارتكاب الاقل والاكثر واضطر المكلف الى
احدهما لا بعينه فلا نشك في تعيين لزوم الاقل وليس هذا من اجماع قائم عليه بالخصوص والنص ... بل انما
هو من نفس دليل التحريم المستلزم لارتكاب الاقل اذ ليس لاحد ان يقول كلاهما خمر والتحريم مشترك وهذا الذي ذكرناه وان كان
يتخيل انه مناقشة لكنها بعيد بعد النظر الدقيق والفحص الحقيق مندفعة فيما نحن فيه نقول جاز ارتكاب الضرر لعذر مثلا ودار الامر
بين الاقل والاكثر فالذي اباح لك المقدار الذي هو ما به التفاوت اذ لا داعي الى ذلك ولا ضرورة ولعله توهم ان الاكثر ...

وحار كل منهما محرما منفيا وبهما متباينان متمايزان وكون احدهما زايدا في المقدار لا يوجب الاولوية دخوله في النهي بل كل
منهما منفي وحينئذ جاز فاحدهما لا بعينه جايز والترجيح بكون الفرض ايذا لا دخل له وينبغي ان الكلام ليس في الاسراف في حكمه
بعنوانهما وبا بينهما متساوي فرق بين قول القايل لا تتلف لزيد حمارا او لا بيا وبين قوله لا تفرق
اذ على الاول لو اضطر الى واحد من الفرس والحمار او الى احراق ما كبر او صغر لا الفرق بين النهي
في المنع والتخيير في الفرد بعد ثبوت الجواز في الجملة ولو لم يكن دليل خارجي لم يكن فرق بين افراد الاكثر او الاقل اذ في ما جعل
عنوانا للحكم كلفظ الحيوان او كلاهما متباينان واما لو قال لا تتضرر فليس كذلك لان الاسم ح لا مدخل له بل الموضوع المنهي عنه
الضرر وهو شيء سار في جميع اجزاء هذه الافراد وصادق على كل جزء ما من هذين الامرين بخلاف لفظ الحيوان
واشباهه فان لفظها لا يصدق على اجزائها كما او كيفا ويقتضي ذلك المنع من كل جزء جزء من المجموع المركب من الفرس والحمار فاذا
جاز احدهما بالضرورة لا يجوز ارتكاب الازيد لعدم ضرورة فان قلت هذان في الحقيقة متباينان لكون كل منهما متعلقا لنهي آخر
فلا دخل لذلك بمسألة الاقل والاكثر قلت هذا اشتباه في موضوع فان الموضوع هو الضرر والكلام في خصوص الفردين وهذان
الفردان من الجهة التي نهي عنها بها وهي جهة الضررية اقل واكثر وان كانا نوعين مختلفين
لكن الضرر الذي نهي عنه وجوده فيهما بطريق الاقل والاكثر فالمقدار الزايد من الاقل مع كون الجنس بمعنى اصل الضررية واحدا
ارتكاب للضرر من دون داع اليه وهو منفي بالنصوص المذكورة وهذا الكلام واضح عند من تدبر
في تعارض الضررين بمعنى دوران الامر بين فعل شيء موجب للضرر على الغير وتركه الموجب للضرر على النفس

هنا تعارض

هنا تعارض قاعدة الضرر والضرار مع عموم ما دل على تسلط الناس على املاكهم واموالهم ونظاير ذلك من عمومات الرخصة
والذي ينبغي ان في هذا المقام يحتاج الى ذكر جملة من كلمات الاصحاب حتى يكون عنوانا في الباب
عموم بها قال المحقق في الشرايع بعد ذكر مقادير حريم العامر وكل ذلك انما يثبت له حريم اذا ابتكر في الموات اما
ما تعدد في الاملاك المعمورة فلا وقال العلامة ره في القواعد بعد ذكر الحريم هذا في الموات والا حريم في الاملاك لتعارضها ولكل واحد
ان يتصرف في ملكه كيف شاء وان تضرر صاحبه فلا ضمان فلو جعل ملكه بيت حداد او قصار او حمام على خلاف العادة فلا منع وقال
في التحرير للمالك ان يتصرف وان استضر الجار وقال الشهيد ره في الدروس ولا حريم في الاملاك لتعارضها فلكل ان يتصرف
في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه فلا ضمان كعمق اساس حايطه وبئره وبالوعته والايجاد في منزله دكان حداد او
مقصار او دباغ قال المحقق الثاني في شرح عبارة القواعد بعد قوله فلا ضمان لان الناس مسلطون على اموالهم وبعد قوله فلا منع
قال في التذكرة هذا احتياط والحكم المذكور انه يجب ان يليق بما يقصد فان فعل ما يغلب على الظن انه يؤدي الى خلل في حيطان
جاره ففي منعه تردد ولو دق دقا عنيفا حدث به نقصان في جدران جاره او حبس الماء في ملكه بحيث تنتشر منه النداوة الى حيطانها
او حصل ذلك من الحمام ففي الضمان تردد وقال الشهيد الثاني في الروضة اما الاملاك المتلاصقة فلا حريم لاحدها على جاره
فان كل واحد منهما حريم بالنسبة الى جاره ولا اولوية لان المالك مسلط عليهم فلم يكن لواحد على الآخر حريم
وقال في المسالك اذا كانت الارض محفوفة بالاملاك فلا حريم لها لان الاملاك متعارضة وليس جعل موضع حريما للدار اولى
من جعله حريما للآخر ولكل واحد من الملاك ان يتصرف في ملكه كيف شاء فله ان يحفر بئرا في ملكه وان كان لجاره بئر قريب منها

وان نقص ماء الاولى والفرق ان الحفر في الموات ابتداء تملك فلا يمكن اذا تضرر الغير بل يقدم السابق بالتملك وفي
الاملاك كل واحد يتصرف في ملكه فلا يمنع منه حتى لو حفر في ملكه بئرا بالوعة وفار بها بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان عليه بسببه ولكنه
يكون قد فعل مكروها ومثله لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او خانا او طاحونة او حانوت حداد او قصار
خلاف العادة لانه مالك له التصرف في ملكه كيف شاء ثم لم يمنع ما يضر بحايطه من البئر والشجر ولو برزت اصلهما وتضرر المودي الى
الحايط ونحو ذلك وقال المحقق في التصرف من الاصحاب ان لا حريم نظرا الى الاخبار المذكورة من نفي
الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول به بين الخاصة والعامة المستفيض من طرقهم خصوصا ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الاضرار الواقع
في ملك المضار هذا جملة من عباراتهم في كتاب احياء الموات ولهم كلام يرتبط بالمقام في كتاب الغصب
جملة من عبارات الاصحاب في ذلك قال في الشرايع ولو ارسل في ملكه ماء فاغرق مال غيره او اجج فيه نارا فاحرق لم يضمن
ما لم يتجاوز قدر حاجته اختيارا مع علمه او غلبة ظنه ان ذلك موجب للتعدي الى الاضرار ومثل ذلك بعينه قال في القواعد
وفي الدروس في ذكر اسباب الضمان او تجاوز قدر الحاجة من الماء او النار او علم التعدي الى مال الغير وقال المحقق الثاني
في جامع المقاصد لما كان الناس مسلطين على اموالهم كان للمالك الانتفاع بملكه كيف شاء فان دعت الحاجة الى ارسال ماء
او اضرام نار في ملكه جاز فعله وان غلب على الظن التعدي الى الاضرار بالغير فيتوهم مع غلبة الظن بالتعدي ان يتجاوز قدر الحاجة ضمن
لانه سبب للتلف تعريفه عليه اذ السبب ضعيف انما يتحقق الضمان بالشرطين لا باحدهما وفي المسالك ان قدم
الحاجة وعدم علم التعدي وظنه لا ضمان اتفاقا فالعموم التسلط على ماله ولانه لم يفرط والسببية الاتلاف ضعيفة بالاذن الشرعي

مع التجاوز

مع التجاوز وعلم التعدي او ظنه فلا شبهة في الضمان للتفريط والسببية وان انتفى احد الامرين دون الآخر ففيه قول المحقق
والعلامة في القواعد والارشاد بعدم الضمان لانه ماذون شرعا ولا يعد مع عدم التجاوز او مع عدم العلم او الظن مفرطا ولاصالة البراءة
وقول العلامة في التحرير والشهيد في الدروس بالضمان للسببية ثم قال ويرجح هذا القول في بعض افراده وهو ما لو علم التعدي فان اختيار
واما ان فعل بقدر حاجته لان ترك قطعه مع علم التعدي الى الغير وقدرته على قطعه تعد محض نعم مع عدم العلم والظن يتجه عدم الضمان
تقدير تجاوز الحاجة لان فعله ماذون فيه على التقديرين ولا تفريط ح اذا عرفت هذا فنقول التصرف الذي يتصرف المالك في ملكه اما ان يكون
لحاجة او بدونها والحاجة قد تكون اما جلب نفع او دفع ضرر وعلى التقادير اما ان يكون الضرر الواقع على الجار من هذا الفعل عينيا
كما اذا حفر بئرا او يوجب سقوط جدار الجار ونحو ذلك او ضررا حكميا كما اذا علا جداره وبنى فوقه غرفة يمنع من اشراق الشمس والقمر
على دار الجار ويصير سببا لاحتباس الهواء فيها وذلك مما يوجب نقصانا في قيمتها ومنافعها وعلى التقادير اما ان يكون هذا الضرر مستندا
الى نفس فعل هذا المتصرف في ملكه كما اذا حفر بئرا او بالوعة بحيث يكون بمجرد الحفر موجبا للضرر كسقوط جدار الجار او ارسل ماء
او اجج نارا بحيث يكون هذا الضرر ناشيا من نفس هذا الفعل واما ان يكون ناشيا من شيء آخر مترتب على ذلك فانه متى ما جعل داره
حماما او بالوعة في مرور الايام واجتماع المياه والاقطار وجب النقص ربما للجار نشر الرطوبة وتخريب البنيان او اذا غرس اشجارا مثلا
اذا كبرت بعد سنين يمنع الشمس والقمر ويسري عروقها الى الجدار اما بالفعل او على مرور الزمان واما ان يكون هذا الفعل مما يعلم المتصرف
مضرا للغير او ظن ذلك او غافل عن ذلك وعلى هذا الفرض ايضا اما ان يكون في العادة يعد مضرا وان لم يتنبه المتصرف لذلك
او لا يعد كذلك فهذه صور المسئلة والتحقيق ان يقال ان الكلام هنا في تقابل احدهما من جهة الحكم التكليفي وهو الجواز وعدمه

فنقول ان ظاهر عموم ما دل على تسلط الناس على اموالهم جواز التصرف في المال مطلقا من دون فرق بين هذه الصور كلها وعموم من اتلف شيئا ضمنه ونحو ذلك
لا دلالة فيه على التحريم والذي يدل على المنع عمومات الظلم وعدم جواز التصرف في مال الغير الا برضاه وطيب نفسه والريب ان هذه الصور
انما هو في صورة الاضرار فان ما عليه التصرف في مال الغير وانما الرجل يتصرف في ملك نفسه ولكنه يلزم من ذلك ضرر على جاره وبعد ملاحظة الامثلة
والفتاوى يظهر ذلك فادلة التصرف في مال الغير لا دخل لها في المقام نعم يبقى هنا النهي عن الاضرار ولا يبعد دعوى اختصاصه بعدم كون الضرر
ناشيا من التصرف في ملك نفسه وانصراف النهي عن هذه الصورة لعموم ادلة الضرر كما عرفته ولان رواية سمرة التي هي العمدة في
الباب واردة في خصوص ما كان الضرر ناشيا من تصرف سمرة في ملكه وهو عذقه في حائط الانصاري كما اشار اليه صاحب الكفاية
في عبارتها المتقدمة وتخصيص مورد العام غير جائز ولكن يمكن ان يقال ان ليس الضرر هنا التصرف لسمرة في ملكه بل انما هو واحد
لتعديه ودخوله من دون اخبار واستيذان وهذا مما لا دخل له في التصرف في الملك فلو كان الضرر ناشيا من تصرفه في ملكه
فلا نسلم شمول ادلة الضرر لذلك وبالجملة الكلام ان النهي عن الضرر ينصرف الى غير صورة كونه ناشيا من تصرفه في ملكه
فدعوى ارادة بعض الصور من غير سمرة [illegible] ومع ذلك كله فالعموم كما في الشرايع ودعوى الانصراف غير مسلمة وان لم يكن
في ذلك ايضا فمقتضاه عدم جواز التصرف فيما يضر بالغير والتعارض بينه وبين عموم التسلط عموم من وجه والترجيح لتقديم
جانب التحريم لما يظهر من الفتاوى من ترجيحه ولدلالة الاستقراء في موارد الشرع بذلك ولانه ما اجتمع الحلال والحرام الا
وغلب الحرام على الحلال ولان قاعدة الضرر سارية مسرى القواعد العقلية الغير القابلة للتخصيص فلا تنزل وقد اوضحنا سبيل المقام في رابع
تنقيح البحث في ان الصور المذكورة ايها داخلة في عمومات الضرر وايها خارجة وحيث ان البحث في الحكم التكليفي فكلام لم يكن [illegible]

عالما بانه

عالما بانه يضر فلا تحريم عليه لان التكليف فرع العلم واما ان كان عالما به فهو حرام واما الظن المعتد به بالاضرار فهل يلحق بالعلم
او بعدمه وجهان والاقوى الحاقه بالعلم لان مدار امثال هذه الامور على الظن غالبا والعلم القطعي بان ذلك يكون ضررا نادر جدا
وقد يقال ان الاصل عدم الاضرار واذا تعارض الاصل والظاهر يقدم الاصل في موارد شاذة ومقتضاه الحكم بالجواز ما لم يعلم ولكن الاول
اوفق بالفتاوى وسليقة الفقهاء والاعتبار جريان السيرة على الاجتناب عما يظن فيه الضرر على الغير ظنا معتدا به لم يكن بعيدا وهذا كله
مع قطع النظر عن الضرر نفسه ونحو ذلك على تقدير العلم والظن فما كان الضرر فيه مستندا الى شيء يحدث بعد ذلك ولم يكن بالفعل
وكان ممكن البقاء كغرس الاشجار بالقرب من اس الجدار بحيث يحدث بعد سنين فلا يبعد هنا الضرر لانقطاع الحجب العرفي والاكثر
هذا مما ايضا واما ما كان عينيا كما لو جعل بيته حماما او حفر بالوعة يضر بعد مضي مدة فالذي يستفاد من العرف ان هذا لا يبعد ضررا
فان الميزان في الاضرار استناده الى المتصرف والاصل في ذلك ان لا يستند اليه [illegible] الفقهاء ايضا شاهدة [illegible] بل ان ضرر
يحدث بامور اخر ليست حاصلة من فعل المتصرف ولكنه بالتدريج واما ما كان من ذلك بالفعل بحيث يستند الى نفس الفعل كاحراق
المعمر بالجدار والحفر كذلك وتعلية البناء المانع عن الشمس والقمر والهواء فالعينية داخلة تحت الضرر والاضرار المحرم بلا كلام
الكلية فقيه وجهان والذي يقوى في النظر انه ايضا داخل في الاضرار [illegible] عرفا وسيرة الناس في ذلك شاهدة وهذه الصور الداخلة تحت
الاضرار مع العلم او الظن لا كلام في تحريمه اذا لم يكن للمالك حاجة في ذلك اولا وان وقعت [illegible] فان الزائد [illegible]
الى العدم الى حد في الحقيقة واما مقدار الحاجة فان كانت في دفع ضرر فلا كلام في الجواز لا لانه ليس اضرار بل لان [illegible] التحريم
قاعدة الضرر على عموم التسلط وكان الاضرار بالغير حرام فكذلك الاضرار بنفسه فاذا دار الامر بين ضرر النفس وغيره فاللازم [illegible]

مع تقدير الفعل [illegible] يبقى عموم جواز التصرف سليما عن المعارض واما ان كانت الحاجة جلب نفع وبقاء [illegible] ان العدم
النفع يعد ضررا في الجملة وتعارض ادلة التسلط مع الضرر فيبقى عموم دليل الانتفاع سالما عن المعارض من ان كونه ضررا ممنوع فلا يعارض
ضرر الغير وعموم النهي عن الضرر [illegible] الادلة للتسلط ونفي الضرر مقدم عليها [illegible] والاقوى فيه ايضا المنع وهذا كله بالنظر الى الحكم التكليفي
والمقام الثاني في جهة الضمان وهو الحكم الوضعي [illegible] اسباب الضمان مستفاد من ادلة الضرر المطلقة [illegible] ما قررناه او من [illegible]
الجبر [illegible] على من اضر [illegible] فهو ضامن او من عموم من اتلف شيئا ضمنه ونحو ذلك غير مقيد بالعلم ولا بالجهل وبالظن
وعدمه فلا مدخل لاعتبار العلم ونحو ذلك فيه بل انما الميزان حصول [illegible] الاضرار والاتلاف مع العلم والجهل
انما يعتبر الاثم وعدمه وهذا شيء غير خفي ولا يخفى على من مارس الفقه ايضا ان اذن الشارع وعدمه غير لازم للضمان وعدمه فقد يتحقق
الضمان ولو كان ماذونا من الشارع غير اثم وقد لا يضمن مع كونه اثما غير ماذون والمدار على [illegible] ما جعل سببا للضمان اذا تحقق [illegible]
مفعول متى ما صدق الاتلاف والاضرار بالمباشرة او بالواسطة [illegible] او تاجيج نار او نحو ذلك بحيث صار مستندا الى فعل المكلف [illegible]
انه اخر [illegible] فهو ضامن بمقتضى الادلة وهذا لا يتحقق الا في الاضرار بالفعل لا [illegible] يتحقق بعد مدة بواسطة غلبة الماء في [illegible]
او البئر او تعدي عروق الشجر او نحو ذلك [illegible] وعبارة اخرى لا يصدق الاضرار والاتلاف [illegible]
صدور ذلك من فعله بلا واسطة كضرب [illegible] الجدار في حفر البئر القريب او مع واسطة غير سالبة لاسم الاتلاف كارسال الماء
وتاجيج النار بحيث يعد عادة اتلافا فاتلاف مال الجار وارادة [illegible] في ذلك كون [illegible] الصادر من المكلف من الاكثار
للاتلاف والاضرار ولو على [illegible] عرفا وعادة لا مثل جعل البيت حماما او دكان حدادا او حفر البئر او البالوعة او غرس الاشجار

او تاجيج النار

او تاجيج النار وارسال الماء الذي لا يعتد في نظر العرف من ذلك فان ذلك كله ليس من اسباب الضمان للاتلاف وان علم
قطعا انه يحصل منه شيئا من ذلك ضرر ولهذا عبر العلامة والشهيد بقولهم وان تضرر صاحبه او ان استضر الجار والمراد
بقولهم وان اضر جاره [illegible] ذلك [illegible] الابعد ذلك اضرارا عرفا ولم يكن [illegible]
بذلك اتلاف مال الجار لكنه علم ان هذه النار لو بقي كذلك لطيرها الهواء الى متاع الجار فلم يطفها حتى اخذها الهواء
[illegible] لانه ليس مستندا اليه عرفا ولا يعد ذلك ضررا او اتلافا منه نعم لو كان قاصدا ذلك فهو اتلاف فيضمن مع العمد
الاتلاف فلا [illegible] علم او ظن او شك [illegible] ذلك في باب الضمان كما قررناه [illegible]
فعل محرم موجب للضمان والاكل فعل جايز ماذون شرعا غير مستعقب للضمان فان موارد تخلف كثيرة هذا ما يقتضيه الاصول والقواعد
في هذا الباب فلو كان ما ذكروه في باب الغصب من كون التجاوز عن الحاجة وعلم التعدي او ظنه [illegible] موجبا للضمان
تعبدا [illegible] مجمعا عليه فلا بحث لنا فيه وقد يشعر بذلك عبارة الدروس حيث قال بعد ذكر الاتلاف والغصب ونحو ذلك من اسباب الضمان
فراجع [illegible] من كلامهم وتعليلاتهم فالمتجه اعتبار ادراجه تحت صدق الاتلاف والاضرار [illegible] ذلك
اختلاف [illegible] في اعتبار العلم والظن والحاجة وعدمها [illegible] الهواء في النار ونحو ذلك [illegible] كل ذلك [illegible]
للصدق العرفي ومع الشك او عدم الصدق يحكم باصالة البراءة واما البحث في جزئيات [illegible] عبارة المسالك
فلا ينفع بعد ما [illegible] في شيء [illegible] عبارة التذكرة المنقولة سابقا [illegible] في
الضمان على صدق الاتلاف لا الفرق بين الحاجة وعدمها جلب نفع او دفع ضرر حتى لو [illegible] الغير لدفع ضرر نفسه [illegible]

كى حفر البئر ضربا ضرب بجدار او بالجار ممن ولزمه دية ما اضره به وان كان حفر البئر لدفع ضرر عن نفسه فلا يلزم اثم
التفصيل والبحث في فروع المسئلة وفروعها مجال واسع وفي تطبيق على ما يرد من الاخبار على هذا المرام ينبغي التامل التام
وقد ينتهى الى ما يدل عليه فانا لم نخرج في ذلك عن طريقتهم ولا خالفناهم في منهجهم وفيما ذكرنا كفاية لمن اعطى النظر حقه
ونحن خرجنا في المقام من وضع الرسالة لكثرة الغلطة في المقام وعموم البلوى به في الاعصار والامصار والله الموفق
من جملة الاصول المتلقاة من الشريعة اعمال القرعة في الامر المشكل وتحقيق الكلام في معنى المشكل المراد بها ضبطا لموارده وتنقيحا لكلمة
الاصحاب بحيث ينطبق على ضابطة يقف على رابطة من المشكلات فالذي ينبغي هنا البحث عن جميع ذلك ونضيف الى
الحكام لاحقة لنفس القرعة … فنقول الكلام في مشروعية القرعة في الجملة ويدل على ذلك ضروب من الادلة
نشير اليها على سبيل الاجمال احدها قوله تعالى في احوال يونس النبي على نبينا وعليه السلام فساهم فكان من المدحضين وقد ورد
في الاخبار الاحتجاج من الائمة على شرعية القرعة بهذه الآية ومن هنا يضعف المناقشة في الدلالة … المراد
بالمساهمة المقارعة والمراد بكونه من المدحضين صيرورته مغلوبا بالقرعة ممتازا من غيره والاصل الدحض الزلق والازالة
والابطال واصل المعنى صار من المقروعين المغلوبين المقهورين كما في المجمع وسورة … كما في الخبر انه لما اوعد
قومه بالعذاب خرج من بينهم قبل ان يامره الله عز وجل فركب في السفينة فوقفت السفينة فقالوا هنا عبد آبق من مولاه
فاقترعوا فخرجت القرعة على يونس فرمى نفسه في الماء فالتقمه الحوت وثانيها الاخبار القريبة من التواتر بل هي متواترة
منها رواية ابن محمد حكيم المروى في الفقيه والتهذيب عن الكاظم كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطئ وتصيب فقال

كل ما حكم

كل ما حكم الله به فليس بمخطئ ومنها المرسل في الفقيه ما تنازع قوم ففوضوا امرهم الى الله الا خرج لهم المحق وقال اى قضية
اعدل من القرعة اذا فوض الامر الى الله وذكر الآية ومنها مرسلة داود بن ابي يزيد في الكافي والتهذيب في المتعارضين
في امرأة واحدة كلاهما يقرع بين الشهود فمن خرج سهمه فهو المحق وهو اولى بها ومنها رواية زرارة المذكورة فيهما في تعارض
البينتين في مقدار الوديعة الخاصة من الباقر انه قال اقرع بينهم ومنها موثقة سماعة المروية في الفقيه والتهذيب في
البينتين في الدابة وفيها ان عليا اقرع بينهما بسهمين ومنها رواية ابن سنان في التهذيب مثله ومنها صحيحة الحلبي في
التهذيبين في البينتين ايضا يقرع بينهم فايهم قرع فعليه اليمين وهو اولى بالقضاء وصحيحة داود بن سرحان مثله وصحيحة البصري في
الكتب الاربعة كان علي اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين قال وكان يقول
اللهم رب السماوات السبع ايهم كان الحق له فأده اليه ثم يجعل الحق للذي يصير عليه اذا حلف ومنها صحيحة محمد بن مسلم في
التهذيب والفقيه عن الباقر في الرجل يوصى بعتق ثلث مماليكه كان علي يسهم بينهم ورواية ابي حمزة في رجل اوصى
ولده بعتق غلام له … مع عدم امتياز … اقرع بينها وحكم … ومنها رواية
الحسين بن المختار المروي في الكافي والفقيه والتهذيب قال قال ابو عبد الله لابي حنيفة يا ابا حنيفة ما تقول في بيت سقط على
قوم وبقي منهم صبيان احدهما حر والاخر مملوك لصاحبه فلم يعرف من المملوك فقال ابو حنيفة يعتق نصف هذا ونصف ذاك
ويقسم المال بينهما فقال ابو عبد الله ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو الحر ويعتق هذا ويجعل مولى له
ومنها صحيحة حريز المروية في التهذيب عن احدهما وصحيحة حماد بن عيسى المروية في الكافي كذلك ومرسلة حريز المروية

في التهذيب عن ابي جعفر في قضاء علي باليمن في قوم انهدمت عليهم دارهم فبقي منهم صبيان احدهما مملوك والاخر حر
فاسهم بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل المال له واعتق الاخر ومنها موثقة محمد بن مسلم المروية في باب … قال
قلت له امة وحرة سقط عليهما البيت وقد ولدتا فمات الامان وبقي الابنان كيف يورثان قال فقال يسهم عليهما ثلاثا
ولاء يعني ثلث مرات فايهما اصابها السهم ورث الآخر ومنها رواية المروية في … كذلك ومنها رواية العباس
ابن هلال المروية في التهذيب عن الرضا في سؤال محمد بن علي عن ابن ابي ليلى وابن شبرمة عما يقضيان به اذا فقدا الكتاب
والسنة وقولهما نجتهد رأينا فقال رأيكما انتما فما تقولان في امرأة وجارية كانتا ترضعان صبيين في بيت فسقط عليهما
فماتتا وسلم الصبيان فقالا القافة يلحقهما بهما قال فاقد حزنا قال لا قال ابن داود مولى له جعلت فداك بلغني
ان امير المؤمنين قال ما من قوم فوضوا امرهم الى الله عز وجل والقوا سهامهم الا خرج السهم الاصوب فسكت وقيل
القافة اجمع القائف وهو الذي يحكم في النسب بالقيافة واللفظة تشهد بذلك وصحيحة الفضيل ابن يسار المروية
في الكافي والتهذيب ورواية المروية في التهذيب والفقيه عن ابي عبد الله في مولود ليس له ما للرجال ولا ما للنساء
قال يقرع الامام او المقرع يكتب على سهم امة الله ثم يقول الامام او المقرع اللهم انت الله لا اله الا
انت عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون فبين لنا امر هذا المولود كيف يورث
ما فرضت له في الكتاب ثم يطرح السهام في سهام مبهمة ثم تجال السهام على ما خرج ورث عليه ومنها
مرسلة ثعلبة المروية في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله قال سئل عن مولود ليس بذكر ولا انثى ليس له الا الدبر

كيف يورث

كيف يورث قال يجلس الامام ويجلس عنده ناس من المسلمين فيدعون الله ويجال السهام عليه على اي
ميراث يورثه اميراث الذكر او ميراث الانثى فاي ذلك خرج عليه ورثه ثم قال واي قضية اعدل
من قضية يجال عليه وذاكر الآية قال وما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه
عقول الرجال ومنها موثقة ابن مسكان المروية في التهذيب مثل المرسلة الى آخر الآية ورواية اسحاق في باب
مثل ذلك ورواية السكوني في الكافي كذلك ومنها صحيحة الحلبي في التهذيب عن ابي عبد الله قال
اذا وقع العبد والحر في المشترك بامرأة في طهر واحد فادعوا الولد اقرع بينهم وكان الولد الذي يخرج سهمه
وصحيحة محمد بن مسلم والحلبي في الكافي مثل ذلك ومنها ما في صحيحة ابي بصير المروية في كتب الاخبار انه لما
اخبر بعد قدومه من اليمن بانه اسهم بين قوم ادعوا ولدا وطأوا امة في طهر واحد قال النبي ليس من قوم
تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله جل وعز الا خرج سهم المحق ومثله مرسلة عاصم المروية في التهذيبين ومنها
صحيحة معوية بن عمار المروية في الفقيه والتهذيب عن ابي عبد الله قال اذا وطأ رجلان او ثلاثة جارية في طهر
واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده ومنها صحيحة سليمان ابن خالد المروية في
التهذيب عن ابي عبد الله قال قضى علي في ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر واحد وذلك في الجاهلية قبل
الاسلام فاقرع بينهم وجعل الولد لمن قرع وجعل عليه ثلثي الدية للآخرين فضحك رسول الله حتى بدت نواجذه
قال وما اعلم فيها شيئا الا ما قضى علي ومنها صحيحة الحلبي عن الصادق قال اذا وقع المسلم واليهودي والنصراني على

المرأة في طهر واحد اقرع بينهم وكان الولد للذي قضية القرعة ومنها رواية سيابه وابراهيم بن عمر في
التهذيب في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثة قال يقرع بينهم فمن اصابته القرعة اعتق قال
والقرعة سنة ومنها صحيحة الحلبي فيمن قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعا قال يقرع بينهم ويعتق الذي
خرج سهمه ورواية مروان في التهذيب والكافي عن ابي عبدالله ع قال ان اباجعفر ع مات وترك ستين غلاماً
واعتق ثلثهم فاقرعت بينهم فاعتقت عشرين ومنها رواية ايضا عنه ع مثله ونحوها رواية اخرى في التهذيب
ومنها صحيحة محمد بن عيسى فيما يجب على الرجل نظر الى راع نزا على شاة قال ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها
قسمها نصفين ابدا حتى يقع السهم بها فيذبح ويحرق وقد نجت سايرها ومنها رواية يونس المروية في الكافي
في رجل قال لمماليكه ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر وعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر ايهم الذي
علمه الاية هل يستخرج بالقرعة قال نعم ولا يجوز ان يستخرجه احد الا الامام فان له كلاما وقت القرعة ودعاء
لا يعلمه سواه ولا يقتدر عليه غيره ومنها مرسلة حماد المروية في التهذيب عن احدهما ع قال ان القرعة لا تكون
الا للامام ومنها ما روي ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد في مرض موته ولا مال له غيره فلما رفعت القضية
الى رسول الله ص قسمهم بالتعديل واقرع بينهم واعتق اثنين بالقرعة وروي ان النبي ع اقرع بالكعاب
الرقاع وروي ايضا انه اقرع في بعض الغنايم بالبعرة وانه اقرع مرة اخرى بالنوى ومنها صحيحة جميل في
قال قال الطيار لزرارة ما تقول في المساهمة اليس حقا فقال زرارة بل هي حق فقال الطيار واليس قد ورد انه يخرج

سهم المحق

سهم المحق قال بلى فقال يتي متى ادعى واشتيا فساهم عليه ونظر كذا هو فقال زرارة انما جاء الحديث بانه
ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب فقال الطيار
ارأيت ان كانا جميعا مدعيين ادعيا ما ليس لهما من اين يخرج سهم احدهما فقال زرارة اذا كان كذلك جعل
معهما سهم مبيح فان كانا ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح ومنها رواية ابي بصير المروية في الكافي في قضية شاب خرج
ابوه مع جماعة ثم جاؤوا وشهدوا بموته في جملة قضايا امير المؤمنين ع واختلف الفتى والقوم في مقدار المال فاخذ
ع خاتمه وخواتيم من عنده ثم قال اجيلوا بهذه السهام فايكم اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه لانه سهم الله
وسهم الله لا يخيب ومنها رواية اصبغ بن نباتة المروية في الكافي في قضية الشاب وهي مثل السابقة ومنها
الاجماعات المنقولة على شرعيته في الجملة فعن شيخنا ابي جعفر الطوسي القرعة في تداعي الرجلين في الولد من متفردات
مذهبنا وعن الحلي الاجماع ظاهر على ان كل امر مجهول فيه القرعة وقال في مسئلة تقديم الابق ورود الامر المدعيين كما
حكى عنه ان القرعة مذهبنا في كل امر مجهول وفي قواعد شيخنا الشهيد قدس سره ثبت عندنا قولهم كل امر مجهول فيه القرعة
وهو ظ في الاجماع وعن بعض المتاخرين اسناد ان القرعة في كل امر مجهول الى رواية اصحابنا وربما الاجماع المحصل
من تتبع الفتاوى بحيث لا يبقى فيه شك للفقيه في كون العمل بالقرعة من الاصول الشرعية في الجملة بل
ولنذكر الموارد التي عملوا فيها بالقرعة باتفاق منهم او خلاف حتى يتضح الامر غاية الاتضاح فنقول عملوا بها
في الكتاب في ائمة الجماعة مع عدم المرجح وفي اشتباه القبلة عند ابن طاوس وفي قصور المال عن المحتجين الالارية

والنذرية وفي اخراج الواحد من المحرمين للحج نيابة او في خلاف الموالي في الجناية وفي تزاحم الطلبة عند المدرس والمستفتين
والمترافعين الى المجتهد مع عدم السابق وفي القسمة والزام على مباح او مشترك كمعدن ورباط مع عدم قبول القسمة وفي
المأذونين وفي شراء كل منهما صاحبه وفي اشتباه ذي عتيقين الخارجين وفي تلف واحد من دراهم احدهما الواحد والباقي
لآخر وديعة وفي تنازع صاحب العلو والسفل في السقف المتوسط وفي الخزانة تحت الدرج وفي تعيين المتنازعين في ترتيبها
في المدة والحصة وفي الوصية بالمشترك اللفظي وبالثلث من العبيد او العدد المبهم وفي الوصية بما لا يسع الثلث مع
العلم بالترتيب والشك في السابق او مع الشك في السبق والاقتران وفي ابتداء قسمة الزوجات وفي حق الحضانة وفي
عوز النفقة على المتفق عليهم وفي اخراج المطلقة وفي اخراج المشتبهة بطلاق او ظهار او ... ولم يعلمن وفي اخراج المنذور عتقه
بقوله اول ما تلده فولدت جماعة وفي اخراج مقدار الثلث مع تعدد السدس وفي المتداعيين في الالتقاط او في
تربية اللقيط او في الاقرار او في تساوي البينتين وفي اشتباه موطوء الآدمي وفي تعدد السيف والمصحف في الحبوة
ميراث الى ستة مع اشتباه المطلقة وفي ميراث الخنثى في قول ومن ليس له فرج على الاشهر وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع
ولا يبقى مع ذلك شك في كونها متفقا عليه في الجملة وانما البحث في عموم حجيتها وضبط مواردها فنقول الذي يدل
على حجيتها بعنوان العموم في كل مجهول الاجماع المنقول عن الشيخ والحلي وعن الشهيد في قواعده ورواية ابن
حكيم السابقة الدالة على ان القرعة لكل مجهول ومرسلة الفقيه ما تنازع قوم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم
المحق ومثله رواية ابن هلال السابقة وصحيحة ابي بصير ومرسلة عاصم وجواب زرارة للطيار في صحيحة جميل فان ظاهر ذلك كله

ان كل مقام

ان كل مقام فرض فيه خلاف في شيء اذا اقرع فيه نفع الله ان يبين فيه الواقع ويحكم بالعدل اذ لا يكون هناك
مبطل ومحق لا يتميز وان كان تمازجا من هذين الاثنين والفرض وجود المحق والمبطل في الجملة لا في خصوص المتنازعين
فاذا تحقق وجودهما فمقتضى الرواية كون القرعة مبينة لذلك ومميزة بين الحق والباطل بجعل الحكيم على
الاتفاق وكل ما هو كذلك فهو حجة ويدل على ذلك ما يظهر من طريقة الفقهاء ان القرعة لكل امر مشتبه كما في رواية
او لكل امر مشكل كما في اخرى ويكفي في اثبات حجية هذه العمومات تلقي الاصحاب لها بالقبول وتمسكهم بها في هذه الموارد
التي عددناها وان كان كثير منها غير خال عن النص الخاص لكن الظاهر من تعليلاتهم كون هذه العمومات معتبرة
عندهم بل قطعا في الجملة من الشارع وهذا يكفي في حجيته وان ضعف سنده بحسب حاله او ارساله ويدل على
عموم حجيتها لكل مشتبه انه لو لم تكن القرعة فيه حجة لم يكن غيرها ايضا حجة قطعا اذ الفرض ان الواقعة مشكلة
ومنشأ الاشكال عدم وجود مخرج شرعي وسبيل الى ذلك كما هو واضح واللازم من ذلك تعطيل الحكم في موارد
الاشتباه التي نعمل فيها بالقرعة وهو مستلزم للهرج والمرج الواضح بطلانهما المنافيين لحكمة الشارع فلابد في ذلك
من سبيل الى المنع وليس الا القرعة مضافا الى ان استقراء موارد النصوص المذكورة سابقا وغيرها مما يقف عليه المتتبع
يرشد الى ان الوجه في ذلك كله لزوم الاشكال وعدم وجود مخلص في ذلك وانه لولا اعمال القرعة فيها
لزم تعطيل الاحكام فيما لا يمكن فيه التعطيل ولذلك قدم في الروايات كلما يمكن ان يكون طريقا لبيان الحكم كما في الخنثى ونظائره
فالقرعة انما هي بعد انسداد طرق الامر المجهول وعروض الاشكال والاشتباه وبعد ذلك لا يتفاوت الامر بين النصوص وغيرها

الى ما للمشكوك بالغالب او ادعاء تشقيح مناطه وبين ما ورد فيه النص والحاصل ان المسئلة لا اشكال فيها في نظر
الفقيه وانما الغرض تخريج الوجوه حتى لا يتخيل كونها من دون ضابطة واذا عرفت عموم حجيتها في كل امر مشتبه فلا بد
من بيان المراد من ذلك حتى يجعل معيارا في المقام ثم بعد ذلك يعود ما ذكره من خروج بعض الموارد عنها وعدم كونها
مع عمومها ونبين انه هل هو تخصيص للقاعدة او خروج عنها من باب الامر مقبول وبالله التوفيق ان المراد من المشكل والمشتبه
والمجهول واحد وهو كونه كذلك من حيث هو كذلك بمعنى كون الشيء مشتبها لا سبيل الى رفع ذلك الطريق معتبر شرعا حتى
يكون مخرجا للحكم في تلك الواقعة فمتى كان له سبيل ثبت لم يكن ذلك من المشكل والمشتبه بالمآل وان كان مشتبها في بادي النظر بل هو معلوم
وان كان مشكلا ابتداء وهذا هو مقتضى النصوص وهو مؤدى النظر السليم فنقول المشتبهات التي لها مدخل في الحكم الشرعي امور
احدها شبهة الحكم الشرعي بمعنى ان لا يكون شيء لم يعلم من الشريعة حكمه لا عرفان النصوص بالعموم والخصوص من كتاب
وسنة ولم يكن ما يستقل به العقل ولا مما انعقد عليه الاجماع ولا فرق في ذلك بين كون الحكم الشرعي تكليفا
او وضعيا من سببية وجزئية او مانعية او نحو ذلك وثانيها شبهة الموضوع المستنبط من اللغة والعرف بمعنى ان يقع
لفظ في كلام من يعتبر قوله في الحكم الشرعي ابتداء كالكتاب والسنة او بواسطة امضاء الشرع كالصادر من المكلفين في معاملاتهم
وغير ذلك بحيث يصير الحكم منوطا بمعرفة معنى ذلك اللفظ كما في الوصية والاقرار والعقود ومتعلقاتها وبالجملة شبهة
حاصلة في معنى اللفظ لغة او عرفا او اصطلاحا حتى يجعل كلام قائله وتنقيح المراد بذلك يلحقه حكمه وثالثها شبهة الموضوع
الصرف بمعنى ان بعد ثبوت الحكم من الشارع للعناوين الثابتة المتكثرة بعناوينها ومعانيها وقع الاشتباه في ان هذا الفرد

الموجود المشخص في الخارج هل هو من افراد ذلك الكلي ام غيره بحيث لو اتضح اندراجه تحت عنوانها لاتضح الحكم من
دون حاجة الى امر آخر ولكل من هذه الصور المفروضة في الاشتباه صور عديدة ليست مناطا في هذا المقام وانما الغرض الاشارة
الى ذلك لتبقى للمورد الابل اذا عرفت ذلك فنقول لا ريب ان شبهة الحكم ليست داخلة تحت المشكل المذكور في رواية
القرعة اذ لا اشكال في الاحكام الشرعية بعد ملاحظة ادلتها والاصول المقررة المعتبرة في مقام الاشتباه فانها رافعة لذلك
فلو كان شيء مشتبه حكمه فلا ريب انه اما داخل في عنوان اصالة الاباحة والبرائة او الاستصحاب او اصالة العدم او غير ذلك
او قاعدة الاحتياط على مذهب من يعمل به على الاطلاق او في مقامات خاصة وكذلك الاحكام الوضعية فانها تنقح
بعد ملاحظة اصالة الفساد او اصالة العدم او قاعدة الاشتغال او نحو ذلك فانا لم نجد بعون الله شيئا يشتبه فيه نفس الحكم
الشرعي ولا مخرج له من الشرع معتبر حتى يعتمد عليه وذلك واضح فلا وجه لاعمال القرعة في ذلك لانه ليس بمشكل
فلا تغفل ومن هنا قال الشهيد ره في القواعد ولا يستعمل في العبادات والاحكام المشتبهة اجماعا والسر فيه ما ذكرناه وليس ذلك
تخصيصا لقاعدة القرعة بل انما هو تخصص وعدم شمول من اصله لا يقال اي فرق بين ادلة اصل البرائة المعلقة للحكم
بالبرائة على كون الشيء مجهولا او مما لا يعلم او مما لا دليل عليه وبين ادلة القرعة بل الحق انهما من واحد فكما ان كل
مجهول مبني فيه على البرائة وكل مجهول يعمل فيه بالقرعة فتقديم دليل البرائة على القرعة حتى يكون ذلك تخصيصا تحكم
للغرض من موضوع مسئلة القرعة خال من الوجه لانا نقول ان هذا الكلام مندفع من وجوه احدها انه على فرض تسليم كون الحكم معلقا
على المجهول في المقامين ان ادلة البرائة اخص مطلقا من ادلة القرعة لعمومها الموضوع والحكم وما هو مورد للبرائة وغيره مع مقتضاها

تقديم الخاص على العام فيصير المعنى كل مشكل فيه القرعة الا ما يجري فيه البرائة ولو فرض وروده هذا الاشكال على دليل القرعة
بالنسبة الى الادلة والاصول الاخر ايضا كالاستصحاب واصالة العدم والاحتياط ونحو ذلك فيجاب ايضا بذلك لان كلا منها
الاصول المعولة في موارد الشك والشبهة اخص من عموم دليل القرعة فلا تغفل وثانيها ان الحكم في دليل اصل البرائة لم يعلق على
المشكل والمجهول والمشتبه بل انما علق بما لم يرد فيه امر ولا نهي او بما لا يعلمون ونحو ذلك وهذا غير معنى الاشكال فنقول في مورد
من موارد شبهة الحكم انه يصدق عليه انه مما لم يرد فيه امر ولا نهي ومما لا يعلم فيجري فيه الاصل ويخرج من الاشكال ايضا وبعبارة
وفرق واضح بين كون الحكم معلقا على المشكل او على كونه مما لا يعلم ونحو ذلك وذلك واضح عند من له دربة في فهم كلام
العناوين وتبعية الاحكام للاسماء والموضوعات وثالثها ان الظاهر من قوله كل امر مشتبه ارادة الموضوع دون الحكم فلا يشمل
الشبهة في نفس الحكم الشرعي وان كان لفظ الامر اعم الا ان في انصرافه في ذلك لمقام اليه تامل ظاهر فتامل
ورابعها ان غاية ما في الباب ورود طريقين في بيان الحكم المشتبه ولا ريب ان العمل بالبرائة اوفق بالشريعة السهلة السمحة ولو
فرض في العمل بالاصل لزوم تكليف كما يتفق في الاستصحاب وقاعدة الشغل فنقول قيام الاجماع على ذلك كما ذكرناه ورجح
كون الطريق الاصل لا القرعة وبالجملة فالمقام اوضح من ان يحتاج الى التحقيق والابرام فالقاعدة الاشتغال بالاهم اولى واما شبهة
الموضوع المستنبط بمعنى الاجمال في مؤدى اللفظ فهو ايضا ليس داخلا تحت الامر المشتبه الذي هو مورد القرعة لان لمعرفتها
طرقا مقررة من الرجوع الى العرف او اللغة والى الامارات وفي مقام التعارض الى الترجيح المقررة كما ذكرناه في العناوين السابقة
فراجع وحيث انا مكلفون في فهم مؤدى الالفاظ الى طريقة اهل العرف ليس واحد منهم يرجع في المشتبه الى القرعة فنحن ايضا كذلك

جريا في ذلك على طريقة لسان القوم في معرفة معاني الالفاظ ولا يبقى فيه بعد ملاحظة الاصول المعولة في مباحث الالفاظ
المتلقاة من طريقة اهل اللسان مشتبه حتى تحتاج فيه الى اعمال القرعة ولو فرض فيه ايضا اجمال مطلق لا يمكن كشفه باحد من الطرق
فالمرجع فيه ايضا الاصول الحكمية الجارية بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها من اشتغال او برائة او استصحاب او غير ذلك وقد
حققنا ذلك في ضابطة من ضوابط تبعية الاحكام للاسماء فراجع وتدبر واما شبهة الموضوع الصرف فلا ريب انه يتصور لها
صور آحادها ما يكون من مجاري اصل من الاصول الشرعية من اصالة الاباحة او البرائة او الاستصحاب او نحو ذلك كما ذكرنا
الاصوليين في مباحث اصل البرائة وغيرها ودلت عليه الروايات في ذلك الباب فالكلام في خروجه ايضا عن الامر المشتبه نظير
ما قررناه في شبهة الحكم الشرعي ومن ذلك يظهر عدم جريان الحكم بالقرعة في الشبهة المحصورة لبناء الحكم فيها
على قاعدة الاشتغال على ما نختاره او على البرائة كما عليه آخرون وكذلك في غير المحصور للبناء فيه على البرائة مطلقا والايراد
علينا بالنقض في هذا المقام من حيث الفتوى والنص غالبا اذ الموارد التي ذكرناها ليس فيها حكم بالقرعة وكلمة الاصحاب ولا
في الاخبار في موضع يجري فيه الاصل والذي يرد علينا في ذلك شيء من جهة النص او الفتوى وهو صحيحة محمد بن عيسى في
المتقدمة حيث دلت على اعمال القرعة في شاة موطوئة مشتبهة في قطيع فان مقتضى القواعد انه ان كان القطيع
غير محصورة عدم التجنب مطلقا كما في نظايره وان كانت محصورة يجب الاجتناب كما في سائر الشبهة المحصورة فما معنى القرعة
قلت اولا نقول ان هذه الرواية محمولة على القطيع غير المحصور عادة فينزل على الاستحباب وتطييب النفس ودفع النفرة وثانيا
مع فرض الانحصار هذه الرواية اخص من قاعدة الاشتغال وادلة اجتناب شبهة المحصورة فيعمل بها في هذا المورد الى

ولا يلزم من ذلك اطراده في سائر المقامات ثالثها انا نقول يمكن دعوى الفرق بين هذه الشبهة المحصورة وغيرها بان الاحراز
من القطع بمجرد العلم بكون واحدة مرددة مستلزم لتضييع المال ووجوب المخالفة وهذا الوجه في الحقيقة يأتي في الحكمة التي لاجلها لزم
ذلك اعمال القرعة في كل ما هو كذلك ومن هنا يعلم ان القول بالقرعة في الشبهة في الموضوع والحلال المختلط بالحرام كما
حكي عن بعض الاصوليين قول مرغوب عنه اذ لا دليل على اعمال ذلك بعد قيام الادلة على لزوم الاحتياط فان قلت فما ذكر
ان ما لم يكن له طريق شرعي فهو داخل تحت المشكل والفرض ان الموضوع المشتبه بنفسه لا سبيل الى معرفته فينبغي فيه اعمال القرعة
فمتى ما علمت فيه ذلك تعيين الحرام فخرج من مجرى قاعدة الشغل ونحو ذلك هذا الاشتباه في معرفة محل البحث قلت كلاهما
الآن في المشتبه الذي لا اشكال في ذاته ولا داعي الى غيره غير معرفة الحكم والذي عبرنا في محل العنوان بكونه من مجاري الاصول
ولا ريب ح ان الموضوع بنفسه ليس لمعرفة تمامه حتى يدخل في عموم المشكل وانما المقصود معرفة حكمه لامتثال التكليف المنجز
بالاصل المعتمد فلا وجه لاعمال القرعة اصلا نعم لو اتفق ان الحاجة دعت الى معرفة نفس الموضوع بحيث لا يمكن انفكاكها
الا بمعرفتها فنحن نقول فيه ذلك باعمال القرعة والترجيح ذلك في المثال السابق فنقول بحكم المرطوبة مثلا لزوم الاجتناب
وكذا المشتبه به اذا كان محصورا فلا اشكال من هذه الحيثية نعم لو نذر احد التصدق بالدرهم بين شاتين او كان احدهما مال الغير
الحاجة الى تعيين الموطوءة حتى يلزم بقيمته على قاعدة الضمان ولا يمكن التخلص الا بالمعرفة فنقول يمكن ح اجراء القرعة وكذا لو اشتبهت
اجنبية باخت الرجل فلا اشكال من حيث الحكم فلا يجوز عليه نكاح شيء منها ولو مات الرجل والوارث الاخت اعمل القرعة
حتى يتميز وما ذكرناه يظهر من يعرف ان المراد من الاشكال في الموضوع اي شيء والفقيه بعد التنبه بقدر على استخراج الفروع وتميز

فقد

المقامات وثانيها ما لم يكن مجرى اصل من الاصول العملية لكنه قام الدليل فيه على الاخذ باحد الطرفين او الاطراف كما ورد في
تراجيح ائمة الجماعة وتقديم السابق في المرافعة او الاسبق في المزاحمة على المباح وفي تراجيح البينات وتقديم قول ذي اليد
والعمل ببينة الخارج وما ورد في تفسير الشيء والجزء ونحوهما في الوصية فانهما وان لم يكن فيهما اشكال من جهة اطلاق اللفظ لكن
يحتمل الاشكال لو علم قصد الموصي بهما امرا معينا عنده مشتبه عندنا فان هذه التقريرات داخلة تحت النص والفتوى وفي
امارات الخنثى ونحوه والعمل بالاقرار وغيره من المشتبهات شرعا ولا يخفى انتشارها في ابواب الفقه لمن له ادنى تتبع وسائر هذا القسم ايضا
خارج عن مورد القرعة او مع وجود الدليل على الاخذ باحد الجوانب يخرج الموضوع عن حيز الاشكال ويدخل في الواضح ووجه تقدم
ذلك كله على القرعة كون ادلتها اخص من دليل القرعة انها متقدم عليه على القاعدة وغير ذلك من الوجوه الاخر التي ذكرنا
في وجه تقديم البرائة على القرعة في شبهة الحكم وغيرها من الاصول راتبة في هذه المقامات لا نطيل بها وانما الغرض التنبيه للفقيه
النبيه وثالثها ما لم يكن فيه دليل قائم على ذلك حتى يتضح الامر به ولو لم يرد في اهل الشرع فيه ترجيح وبيان او ورد من الشرع
علائم وامارات وبينات ولكن فقدت في الواقعة الخاصة والمفروض تعلق الغرض بهذا الموضوع المبحوث عنه بحيث يلزم من
عدم امتيازه اختلال النظام والهرج والمرج وتجر بقاؤه في الجهالة الى تعطيل الاحكام واثارة الفتنة وفوت المطلوب بحسب العادة
في الشريعة بل ليس المقصود منها في نحو المقام الا ذلك فهذا هو الامر المشكل الذي يتبع فيه القرعة ويعمل بها حتى يتبين الحق ويدحض
الباطل ويصل كل ذي حق الى حقه على ما في علم الله تبارك وتعالى وجعل هذه الطريقة لطف عظيم حاسم لمادة الجدال والنزاع من اصله
اذ لا يرد في ذلك شيء ولا يمكن ان يتكلم فيه متكلم لاستلزام الرد في هذا المقام المعاندة مع الملك العلام وهو مخرج لفاعله

وان ادعي ورود دليل دال على التخصيص نطالبه بذلك المخصص وانا وان تتبعنا في المراد لم نجد شاهدا يشهد على ذلك نعم
لو تم الوجه الذي خرجناه اولا لا يبعد لكلامهم مخرج لكنه ساقط بعد التأمل في اطراف الكلام سيما بعد ما قررناه وبيناه لك
من المعنى المراد من المشكل فان بعد فرض كونه مشكلا لا وجه للخروج عن طريق القرعة اذ الفرض عدم تحقق سبيل غيرها فتأمل
الى ان في مورد النصوص الخاصة ما هو مشتبه ظاهرا وواقعا كما في صحيحة محمد بن مسلم في الوصية بعتق ثلث المماليك ورواية سيابة
وابراهيم بن عمر فيمن قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثة ونحوه صحيحة الحلبي وان امكن المناقشة في الاول بانه على
الاستحباب اذ لا اشكال في الثلث لانه مشروط قام مقام التنجيز فان قلت ظاهر ما ورد في الاخبار انه ما من قوم فوضوا
امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق كون ذلك معينا في الواقع اذ لا يصدق المحق الا بذلك قلت لولا ان
المحق من اختاره الله لذلك وجعل الحق له وذلك يوجد في المشتبه واقعا كما في المتزاحمين في مباح ونظائره
ويكون معنى المحق هنا اولوية في الواقع على هذا الامر والكاشف عن هذه الاولوية خروج القرعة واستحالة الترجيح
بلا مرجح على الله تعالى لاستحالة ترجيح المرجوح فيكون تزاحم الاخر اولوية ذلك باطلا وهذا لا ينافي المقام وثانيا
ان هذا ليس فيه دلالة على ان كل مورد للقرعة كذلك حتى يكون مخصصا بل معناه ان ما هو كذلك يعلم بالقرعة ولا يلزم
من ذلك عدم اعمالها في غير ذلك فيبقى عموم ما دل على العمل بها في كل مشتبه سليما من المعارض ومن هنا
ظهر ان القرعة كما تكون كاشفة تكون مثبتة ويحتملها رواية ابن حكيم حيث قال ان القرعة تخطئ وتصيب فقال
كلما حكم الله به فليس بمخطئ والمراد على الكشف ان ما حكم الله به مبين للواقع قطعا ولا يكون مخالفا للواقع وعلى الاثبات يكون

معناه ما حكم الله

معناه ما حكم الله فهو الصواب فيكون جعلا للحكم ابتداء فالغرض ان القرعة ليس بمخطي بل الكاشف عن الواقع لو كان
احدهما معينا في الواقع او مثبت ابتداء لو لم يكن كذلك وكلاهما متبع نعم هل يستفاد منه ان في صورة تعيين
الواقع لو اخرجت القرعة خلافه يتبع فيكون كالجعل الابتدائي اولا بل الظاهر ان القرعة في هذا المقام لا تخرج
الا الواقع وبيانه واضح من قرينة السؤال والثاني لان غرض السائل من الاصابة والخطأ ابراز الواقع وعدمه
لانه لو فرض حكم الله بخلاف ما كان معينا قبل القرعة في الواقع لكان هذا خطأ فيكون قوله ليس بمخطي انه
لا يقع كذلك بل لا يخرج الا نفس الواقع مع احتمال ان يقال ان المراد في الجواب تنبيه السائل على ان اصابة
الواقع والعدم لا دخل له في الخطاء والصواب بل الميزان في الصواب والخطاء حكم الله فكلما حكم الله فهو الصواب
ولا دخل لكون شيء معينا في نظرنا في ذلك فتأمل ويصير الحاصل ان حكم الله يكشف عن تعيين خلافه
وهل القرعة وظيفة الامام خاصة او يعم كل احد وجهان مقتضى اطلاق رواية ابن حكيم الثاني وكذلك ظاهر
ما في المرسل وما في كلام ابن داود عن علي ع وما في صحيحة ابي بصير عن النبي ص ومرسلة عاصم وفي كلام زرارة للطيار
ما من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق جواز الاقراع لكل احد ودعوى ان رواية ابن
حكيم مسبوقة لاجل شرعية القرعة وهذه الروايات لبيان اصابة الواقع ولا ينافي كون المقارعة عند الامام مدفوعة
بان ظاهر النصوص كما لا يخفى على من لاحظ ما يابى عن ذلك وما في الروايات من نقل فعل الائمة في المقارعة ايضا دال
على جوازها لكل احد اذ ليس المقصود من نقل ذلك الا المتابعة والفعل كالقول وان امكن ان يقال ان غايته اجمال

عن رقبة الاسلام وانت اذا تأملت في موارد النصوص السابقة وفي فتاوى الاصحاب مثل الشهيدين قدس الله اسرارهم الزكية ترى ان عملهم انما
هو في مثل المقام حررناه لك وتلك موارد النصوص ومن ذلك كله ظهر ان دليل القرعة مما لم يرد عليه تخصيص في مقام من المقامات
وما توهم بعض القاصرين من خروج هذه الموارد التي ذكرناها من عموم دليل القرعة باجماع او نحوه ناش عن عدم التأمل في
اطراف المقام فان ذلك كله خارج عن الامر المشكل ومما ذكرناه ليس امر مشكل الا وفيه القرعة وكل ما فيه تخرج شيء فهو
خارج عن المشكل وبقي هنا كلام وهو ان الامر المشتبه قسمان احدهما ما كان مشتبها ظاهرا وواقعا كما في امام الجماعة اذا
لم يدل دليل على استحقاق احد منهما في الواقع حتى يكون الاشتباه ظاهريا وقصور المال عن الحجابين وتعدد المحرابين بنيابة عمن واحد
وفي المتزاحمين في مباح او مشترك او عند مدرس او حاكم وفي الوصية بثلث العبيد بالعتق او العدد المبهم وفي قسمة الزوجات
وعول النفقة على المنفق عليهم وتعدد السيف والمصحف ونظائر ذلك وثانيهما ما كان ظاهرا معينا واقعا كما في اشتباه الموقوف
في الرهن والمأذونين في شراء كل منهما صاحبه وفي تعارض البينتين للخارجين وفي تلف درهم من الودعيين وفي الوصية
بالاسعة بثلث مع العلم بالسبق دون السابق وفي اخراج المطلقة او المنذور عتقه في بعض الصور وفي المنذر اعيان في نبوة
لقيطة او لقاطه وفي الخنثى والممسوح بناء على عدم كونها طبيعة ثالثة وقد مر فيها تمام البحث في عنوان المكلف المشتبه
ونظاير ذلك ومن هذا الباب الوصية بالمشترك اللفظي مع عدم القرينة وعد ذلك من المشتبه واقعا وظاهرا كما اتفق
لشيخنا الشهيد الثاني قدس سره خال عن الوجه وقياسه بالمتواطي بملاحظة اعتبار صدق الطبيعة في الكلي والمتواطي في
المشترك قياس مع الفارق اذ استعمال المشترك في اكثر من معنى لا يجوز وفي الواحد من المعاني لا بعينه لا يجوز ايضا فيعلم

ارادة الموصى

ارادة الموصى منه واحدا معينا من المعاني لاصالة صحة استعماله الا ان المراد مشتبه لفقد القرينة والموصى به ما اراده الموصى
من اللفظ لا مطلق ما يصدق عليه اللفظ فلو لم نقل بجريان القرعة في القسم الاول ايضا لا اشكال في جريان القرعة في المشترك في الوصية
فلا تذهل فنقول قد يوجد في كلام بعض الاصحاب وغالبا في كلام شيخنا الشهيد ره كما لا يخفى على من لاحظه ان المراد بالمشتبه والمشكل
في دليل القرعة ما كان معينا واقعا مجهولا ظاهرا الا ما كان مشتبها فيهما وبهذا اورد على فتاوى الاصحاب في اغلب المقامات وان تردد فيه ايضا
في بعض الموارد واظنه في مسئلة من نذر عتق اوله ما تلده الجارية فولدت جماعة وليس من كتبه شيء عندي حتى احقق موضعه
وقال فيه ان دليل القرعة عام لكل مشتبه ولم يقم دليل على تخصيصه بالمشتبه الظاهري المعلوم واقعا وكيف كان فنقول من
خص القرعة بالقسم الثاني ان ادعى ان المشتبه ظاهرا وواقعا لا اشكال فيه حتى يحتاج فيه الى القرعة كما في اطلاق الكلي
المتواطي فيعمل بالتخيير فنقول ليس الفرض محصورا في ذلك فان الموارد التي مثلنا سابقا اغلبها يرد فيه الاشكال فلاحظ
ولو فرض ارتفاع الاشكال بطريق معتمد فنحن ايضا نقول به فلا وجه للقول بان المشتبه قسمان فان ظاهره تخصيص دليل القرعة ومع هذا
الوجه يصير معناه خروج القسم الاول من الموضوع مضافا الى ان البناء على التخيير لو صح لجرى في القسم الثاني ايضا والوجه
الدال على تقديم القرعة على التخيير في هذا القسم دال عليه في ذلك ايضا وان ادعى انصراف المشكل الى ما كان معينا واقعا
فنمنع الانصراف اذ بعد دوران الامر بين الامرين وعدم مناص في البين لا شبهة في انه مشكل وان كان مجهولا واقعا الا
ان يقال ما لم يعلم التعيين في الواقع لا يلزم منا معرفة ذلك حتى نقع في الاشكال وهذا عود الى الوجه الاول وقد عرفت جوابه
وعدم امكانه في صورة التنازع والتداعي فان تخلية ذلك المدعي مع حاله يستلزم الخلف العظيم الذي نهى الشرع عنه فلاحظ

القرعة فی نظیر تلک الواقعة وان اعتبر کونه عند الامام ویدل علی ذلک صریح صحیحة الفضیل بن یسار فی المسوح
قال فی اوله یقرع الامام او المقرع الی ان قال ثم یقول الامام او المقرع اللهم انت الخ وهذا ظاهر فی عدم
الاختصاص بالامام لا یقال ان المراد لیس الاختصاص بامام الاصل بالخصوص بل الکلام فی کونه وظیفة الغائب
عموما او خصوصا فی حضور او غیبة فلعل المراد بالمقرع من کان ماذونا له فی ذلک فلا تدل علی عموم الجواز
والملاقی المفرد المحلی باللام غیر ظاهر فی العموم ان لم تنزل علی العهد وان لم یکن هناک معهود شخصی او یکفی
فی ذلک المعهود الذهنی ویدل علی ذلک ایضا صحیحة محمد بن عیسی فی الشاة الموطوءة فان ظاهره بل صریحه ان
المقرع غیر الامام ویمکن الجواب عنه بان القرعة هنا مندوبة وقد مر الکلام علی هذه الروایة وان الطریق غیر منحصر
فیها فی القرعة فلا یرد النقض بها علی حکم القاعدة حیث تتعین والذی یقوی فی النظر القاصر بعد ملاحظة الروایات
اختصاص امر القرعة بالوالی فان امکن الرجوع فیه الی الامام الاصل اختص به لانه مورد اکثر الاخبار وانها وان
لم یدل علی الاختصاص لکنها لا تدل علی العموم فیقتصر علی المتیقن ولما فی مرسلة ثعلبة فی المسوح قال یجلس الامام
ویجلس عنده ناس وفی موثقة بن سکان وروایة اسحق والسکونی کذلک وما فی صحیحة معویة بن عمار قال اقرع
الوالی بینهم وما فی صریح روایة یونس ولا یجوز ان یستخرجه احد الا الامام بان له کلاما وقت القرعة یدعا
لا یعلمه سواه ولم یقتدر علیه غیره وما فی صریح مرسلة حماد القرعة لا تکون الا للامام مضافا الی ان اطلاق
ما مر من الروایات من نحو بامر ثبتت شرعیته ونحوه ولو فرض الاطلاق بعیده هذه الروایات وفیها الصحیح والموثق وغیره

ودعوی ان

ودعوی ان الصحیح غیر صریح الدلالة والموثقة ایضا غیر ناف لغیر الوالی والروایات الصریحة خالیة عن الجابر اذ
لم یعهد من الاصحاب اشتراط القرعة بالامام حتی ینجبر به ضعفها والا بان هذه بالخصوص وان لم تکن صالحة للتقیید
لکنها کافیة فی افادة التشکیک والوهن فی الاطلاق والاصل الاولی کاف فی المنع من غیر المتیقن وثانیا ان
دلالة الصحیحة والموثقة علی التقیید والاختصاص لیس باضعف من تلک الاطلاقات فی التعمیم وثالثا ان هذه الروایات
مرویة فی الکافی فی باب معمول بها فی اصل الحکم فراجعها وهذا القدر کاف فی الظن بالصدور وهو المعتمد
فی العمل وتحقیق ذلک موکول الی محله مضافا الی ان القرعة فی هذه المقامات مثبتة للموضوع مستلزمة لترتب احکام
مخالفة للاصل والاصل عدم لحوقها الا بالمتیقن مع ان الغالب فی المثبتات کالبینة والیمین ونحو ذلک من اشتراط
ونحوه عند الحاکم فکذلک القرعة وبالجملة من اعطی النظر حقه فی هذه المقام لا یشک فی الاختصاص والذی اراه
ان الظاهر من الاصحاب ایضا ذلک اذ لم یعهد منهم تعمیم القرعة نعم کلامهم ایضا غیر مقید بخصوص الوالی فی المراد التی
نقلناها عنهم ومن هنا قد یتوهم الاطلاق لکنه غیر دال علی ذلک اذ الغالب فی تلک المراد المذکورة کونها عند
الحاکم اذ الغالب فی باب التنازع والتداعی ولا یحتاج فی ذلک الی تقییدهم بکونه عند الامام وبالجملة لا تامل
فی النصیب فی الفتوی یقتضی الاختصاص وللحاکم الشرعی ذلک مع غیبة الامام لعموم ادلة القرعة ولفظ الوالی ولفظ
المقرع فی صحیحة فضیل لانه المتیقن من ذلک ولعموم ادلة نیابته ووکالته وللاجماع المحصل علی ذلک ولاستلزام عدم جوازه
من الحاکم التعطیل فی زمن الغیبة وهو مناف لاصل الفرض من شرعیته وبقی الکلام فی جواز التوکیل وتعذر الحاکم مقتضی عمومات

الوکالة وجواز التوکیل فی کثیر مما هو من وظائف الحاکم جواز التوکیل فی القرعة ایضا الا ان یدل الدلیل علی الاختصاص کما لو کان
مرتبطا بنفس الکرامة واحتمال ان الوکالة فیما لم یتعلق غرض الشارع بصدوره من مباشر معین وهنا قد ثبت انه وظیفة
الامام ومن نائبه کالقضاء فلا وجه للوکالة مدفوع بان غایة ما ثبت اختصاص الحاکم وعدم جواز استقلال غیره اما عدم
جواز التوکیل فلا وجه له لا اقل من الشک فی تعلق الغرض بالخصوصیة وعدمه فعموم ادلة الوکالة یجری فی المقام لاصالة
عدم اعتبار الخصوصیة مضافا الی ان عدم جواز التوکیل یوجب العسر والحرج لانه ایضا من الامور العامة البلوی ومما هو کذلک
یجوز فیه التوکیل ویتضح ذلک فی الوکالة ولو تعذر الحاکم ووکیله خصوصا وعموما فالنظر فی القرعة لعدول المسلمین لعموم
المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض وما فی الخبر ان قام رجل ثقة قاسمهم بینهم فلا باس ونحو ذلک مما ورد فی ولایة العدول
فی باب الایتام والاوقاف ولدخوله تحت الاعانة علی البر والحسنة ولاستلزام عدم جوازه ح التعطیل مع ان مشروعیة القرعة لاجله
وبقی البحث فی امرین الاول انها فی لزوم القرعة وجوازه وفیه مقامان اولهما ان القرعة هل هی عزیمة لا یجوز ترکها او هی
رخصة لا ریب ان مورد القرعة علی ما قررناه ما لم یکن هناک طریق شرعی وکان من المشکلات فان کان فیه تخرج
فلیس فیه عزیمة ولو ورد فی النص ایضا فالظاهر الاستحباب بعد ذلک من الترجیح الاقتراعی فما فی روایة مروان
من فعل ابی عبدالله فی عتق ابی جعفر قلت عبید محمول علی الندب اذ الثلث کلی متراد متساوی الصدق
للافراد ومقتضاه التخییر کما فی نظائره من الوصایا والمنجزات وان افتی به جماعة من الاصحاب فی المقام
لکن وجوبه محل نظر والوجه واضح او محمول علی کون الثلث معینا واقعا فرض الاشتباه وذلک مما لا تخرج

فلم یجز القوم

ظاهر فیجب القرعة واما لو کان من المشکلات فالاقوی لزوم القرعة وانها عزیمة لظاهر غالب ما ورد من النصوص
فانها قریبة من الصراحة فی لزوم اعمال القرعة مع ان التوصل الی الواقع فی اجراء الاحکام لازم مقدمة
للاتیان بالمامور به فالازم العمل بها اذ الفرض انه غیر مخطئ بنص الاخبار وانه کاشف عن الواقع الموجب لما
اراده الله ثبوته فعدم اعماله بعد تقصیرا فی حکم الله ومثله اثم قطعا مضافا الی ان مع ترکها یلزم احد الامرین
اما ترک الحکم والافتاء والازم الهرج والمرج والتعطیل وهو من اقبح القبائح ویستلزم تلف الاموال والنفوس وضیاع الحقوق
واما التجسس علی احد الاحتمالین تشهیا وهو قول عالم بعلم ولا قام علیه دلیل وهو مع قبحه العقلی الناشی من الترجیح
من دون مرجح او ترجیح المرجوح وقبح المترتب علیه من لزوم التهمة علی الحاکم واثارة الفتنة لانه قضاء
بغیر حجة وبینة داخل تحت النواهی فی الکتاب والسنة فلا مناص عن لزوم العمل به مع ان التخییر ونحو ذلک لا یجری
فی بعض المقامات لتعذر الحاکم حتی یتخیر وتخییر المتنازعین اثارة فتنة بعد فتنة وذلک لمن تدبر واضح جدا وثانیهما
ان بعد اعمال القرعة هل یجب العمل بها ام لا فیجوز بعد ذلک الا مع العلم بالمخالفة للواقع بمعنی انکشافه بعد ذلک
بقطعی او ظنی الحق مثل ذلک او لا یجب بل یجوز ترک العمل بها وهذا المقام یتضح مما قررنا سابقا فنقول ان الکلی المحتمل
الاعمال لا ازما کما فی ثلث العبید ونظائره فاذا عمل فیه بالقرعة فالاصل بقاء التخییر وعدم التعیین مع احتمال ان یقال
بعد تعریض الامر الی الله دل النص علی خروج سهم المحق فیتعین وح ابطال المحق ویمکن دفعه بان کون الخارج محقا فی
المقام لا ینافی کون غیره محقا لانه من افراد الکلی المتواطی مع ان الشرکة لهما لا یلزم فیه الاحتمال مشکل ودعوی ان

الى لغة ح نقض لعهد الله وهو حرام اذ الفرض ان الشارع يفوض امره اليه تعالى وبجعله الحكم فى ذلك وحكم الله لا ينقض
ولا ريب ان فى مثل هذا المقام يكره كراهة شديدة وفى التحريم نظر واما فيما يجب اعماله فظاهر النصوص المتقدمة كافة لزوم
الآثار عليها وهى الحجة مع ان ظاهر اصحابنا الاجماع عليه تقسم فى قسمة الرد عتبر والرضا المتقاسمين بعد القرعة وهو مسئلة
ولان وجوب الاعمال ليس الا لزوم ترتب الآثار والا فلا وجه للزوم مطلقا مضافا الى انه لو لم يؤخذ بمقتضاها فاما ان
الواقعة بلا حكم لزم تعطيل المحرم وان اخذ بخلاف ما اخرجته القرعة لزم ترجيح المرجوح وان اعيدت القرعة مرة
عاد الكلام السابق وترجيح العمل بالثانى على العمل بالاول فاسد جدا فتعين العمل عليه بعد اعماله وفى الروايات السابقة
مع لزوم العمل بعد الاعمال ما يكفينا من مؤنة الاستدلال واكثار القيل والقال وثانيهما فى بيان كيفية القرعة والذى
ان يقال لا ريب فى ان المراد بها فى عرف المتشرعة العمل المعهود لتمييز ما لا يتمايز به الحقوق ويكشف عن الواقع او
امر الامور وكلما يحصل به هذا الامر يصدق عليه انه قرعة فيشمله الاطلاقات وتجزى به والاصل عدم شرطية شى آخر
فى معناه حتى تلزم بالاخذ بالمتيقن فى صورة الشك كما فى نظائرها المجملة فى وجه وقد ورد فى الكتاب العزيز بالقاء الاقلام
النصوص بالكتابة على السهام وبالخواتيم من الحكام او من الحاكم وغيره وبالكتابة على الرقاع وبالنوى وغير ذلك ومن تتبع
الاصحاب فى الموارد التى عقدوا لها فى القرعة يطلع على تفاصيل كيفيتها ونذكر من احكامها جملة مما تضمنه المنصوص كما
ان الظاهر اعتبار تفويض الامر الى الله تعالى فى صحة القرعة بمعنى ان يوطن المتقارعون انفسهم على تسليم ما امر به الله والاطاعة حتى
ينكشف لهم الحق فلو اتفق ذلك منهم تجربة او من دون التفات الى الله فى طلب البيان فلا عبرة بذلك ويدل على ذلك التقييد

فى النصوص المأثورة فى الروايات وصرح ببعض ذلك زرارة فى جواب الطيار كما عرفت والظاهر وجوب التوكيل والتفويض
على اهل القارعة عند تعين القرعة مقدمة للواجب فان امتنعوا عن ذلك اجبروا على اعمالها ويكفى كاشفا عن التفويض
اخبارهم عن نفسهم بذلك ولا يسمع بعد القرعة دعوى احدهم انه كان قصده التجربة عملا بظاهر القول
واستصحابا للحكم السابق نعم لو لم يكن هناك مدع آخر فهو المقبول بيمينه فله ان يقرع مرة ثانية وثالثة ويجب عليه
وبين الله اختيار الواقع والظاهر اشتراط الدعاء ايضا لما فى رواية يونس من ان له كلاما وقت القرعة ودعاء
الشرطية ولو قلنا بالاجمال فى معنى القرعة كيفى الشرطية على قاعدة فى وفى صحيحة الفضيل فى المسوح المشتملة على الدعاء
الظاهر فى بيان اصل الكيفية والعلامة الجزئية او الشرطية كما هو الحكم والظاهر عدم القول بالفرق بعد ثبوت الوجوب
فى تعارض البينتين المشتملة على الاستظهار على بالدعاء المخصوص ومن المستبعد الاشتراط من دون شرطيته والظاهر عدم الفرق
وبين غيره والاجود عدم اعتبار الدعاء المخصوص لاختلاف النصوص وبعد تخيير بالاعم الدعاء باعتبار موارد القرعة والمراد
مع ما فى صحيحة الفضيل الى قوله يختلفون ثم يطلب من الله بيان الواقع فى ذلك المورد وما فى صحيحة جميل من ان
التنازع فى الحقوق لكان حرا ويستحب حضور جماعة المسلمين لما فى رواية ثعلبة ويستحب دعاؤهم وطلبهم من الله
اظهار الواقع للمرسلة السابقة ولا يختص دعاؤهم بلفظ الاطلاق ويعتبر فى القرعة انحصار الامر واقعا او حكما
الشرع فى اصحاب السهام حتى يعمل بالقرعة ويخرج ما هو شرعا وقد دل على ذلك كلام زرارة فى جواب الطيار
مع وضوح وجهه فى حد ذاته وفى استحباب استقبال القبلة وجه قوى خصوصا لو ادرجناه تحت التفويض الى

الى الله او ابتناء من عموم استحباب القبلة عند الدعاء والدعاء مندوب هنا بالخصوص وكذا الاقبال ومن ذلك يعلم
وجه اشتراط الطهارة او استحبابها بعد ثبوت الدعاء وكذا فى رجحان كونها فى مكان مشرف كمسجد ومشهد ونحو ذلك
لذلك كعموم الجمعة والاعياد وهل يشترط فيه قصد التقرب بمطلقها مامور به والاول فيه ان يكون عبادة لكن يستحق
بالتفويض الى الله ولما تقدم من استحباب الدعاء ونحو ذلك من الامور من عظم شانها وكثرة الاعتناء بها وهو مما يؤيد كونه
عبادة او الاعلام بالاطلاق وصدق الاسم بدون النية وكونها من الآداب التى حملها الاتيان فلا يشترط فيه قصد
استحبابا فيه بالخصوص وان لم نأخذه شرطا فى صحته ولو قيل بشرطيته ايضا لم يكن بعيدا وظاهر صحيحة الفضيل اشتراط طرح
المقصودين فى سهام مبهمة واجالة السهام ولكن ظاهر الاصحاب فى الفقه عدم اعتبار ذلك بل يكتفون بكتابة نفس
السهمين او السهام المقصودة فاما الاقتصار فى ذلك على مورده من المسموح او الحمل على الندب والكل جيد والاول
اوجه حذرا والتعارف عند الفقهاء الاقراع بالكتابة على الرقاع والاقتصار عليه اجود ولهم فى ذلك طريقان معروفان
ذكروهما باب القسمة من اخراج اسم الشركاء على السهام او السهام على اسماء الشركاء ومن اراد التفصيل فليقف على ذلك
وفى اعتبار جعل الرقاع فى ساتر من شمع او طين كما ادعى انه المشهور من طريقة الفقهاء فى المسالك لانه الاضبط
فى الجهالة الخالصة عن الريبة او عدمه عملا بالاطلاق وخلو اغلب الاخبار عنه وجهان اقربهما الثانى هذا هو الكلام فيما
جعله بعنوان الضابط فى الباب والا فالكلام فى تفاصيل الجزئيات لا يقف على حد فعليك بالتتبع التام فى كل مقام
ذكرناه فى المبحث فيه خلاصة من كلامهم وسبيل الوصول بغاية مرامهم هذا تمام الكلام فى المشتركات العقلية وبالله التوفيق

ما يتعلق بالعبادات   الاصل فى كل مامور به ان يكون عبادة مفتقرة الى قصد التقرب صادرة من مباشرة بعينه غير ساقطة
بفعل غيره نظرا الى ان تعلق الوجوب يقتضى لزوم الامتثال والخروج عن العهدة حذرا من العقاب ولا يتحقق الا بقصد
التقرب الى المولى وحصول الجزم بالبراءة من التكليف بخلاف ما لو اتى به بدون قصد التقرب او اتى به شخص آخر فيقع الشك
فى سقوط الوجوب عن الذمة وعدمه والاستصحاب يقتضى بالبقاء الى ان يعلم المخرج مضافا الى ان المتبادر من اللفظ
فى العرف ايضا ذلك فان ظاهر قوله اغسل لزوم صدور الغسل من المخاطب لانه المامور بالاتيان به فيكون قيدا من جهة
المباشرة ونرى ان اهل العرف يذمون من اتى بغير قصد امر المولى بل لا يفهمون من الخطاب بالفعل الا الاتيان
امتثالا للامر الا ان الغالب فى العرف عدم قدح صدور المامور به من غير المخاطب وعدم وجود ذم فى ذلك لكيفية
اقتضاء العرف المساعد لا انا نقول لا يخفى على من له حظ من البصيرة ان ذلك للقرائن الخاصة فى العادات وعليه كون المامور
فى العرف توصليا يقصد حصوله فى الخارج كيف كان وبهذا الاعتبار لا يحكم بخصوص المخاطب قيدا بل يجعلونه موردا
الشق مقام لم تقم قرينة على الارادة مطلقا فلا ريب انهم يحكمون من ظاهر الخطاب بالمباشرة ولا ينافى ما ذكرناه ما ذكره
الفقهاء فى باب الاجارة ونحوها من جواز اعطاء الاجير العمل لغيره من متعلقاته وسعه ما لم يشترط المباشرة اذ لعل ذلك من جهة
جريان العادة فى الاعمال والاطلاقات على ذلك كما حققنا ذلك فى باب الاجارة ولو فرض عمل لم يجر له عادة بالاطلاق على غير الاجير
وكان مورد الشك فى الجواز والعدم فلا نم فتواهم بجواز التسليم الى الغير للاطلاق وذلك واضح نعم رجح شيخ الوحيد الاستاد
دام ظله ان المباشرة مورد لا قيد وقضى عدم لزومها ما لم يدل عليها دليل من خارج والآتى عطاء المثال خفية حتى يتضح الامر فان

الجزية مع مخالفته ودونها فرط الفساد ويؤيده ما ذكرناه اوفقها للغة ذلك ايضا فان ملاحظة مفردات الامر بصيغة من مبنية
ومادة فانية باعتبار الكتابة وما يتوهم من عينيته من اعتبار قصد التقرب يدفع بان الظاهر في اللغة استحقاق تاركه العقاب
والاتي بالمامور به لا على قصد الامتثال وان لم يكن تاركا حقيقة لكن يعد تاركا حكما ويذمه العقلاء باعتبار فهم العقلاء
الذم في الترك الحقيقي لعدم الاتيان فكذلك في الترك الحكمي والقاعدة الشرعية ايضا مع كون المامور به عبادة
مضافا الى الاصل اللفظي والعقلي والعادي وجوه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الدلالة ان الاية
دلت على ان المكلفين ما امروا بشيء من الاشياء الا بما هو مقتضى حذف المتعلق فانه من اسباب العموم الا لاجل العبادة
مع الاخلاص فحصر غاية الاوامر كلها على العبادة مع الاخلاص في الدين اي في القصد فانه المتبادر في المقام فحصل من هذه
الاية الكبرى كلية يندرج تحتها كل امر مشكوك في كونه عبادة وهو المدعى ودعوى ان الضمير في امروا يحتمل
المراد منه وهو حقيقة في الثلثة وما فوق ولم يعلم شموله لاي طائفة من المكلفين مدفوع برجوع الضمير الى اهل الكتاب
كما يظهر من صدر الاية كما ان المناقشة بان ثبوته في المشركين واهل الكتاب لا يقتضي ثبوته لنا مدفوعة من وجوه احدها
ان الاصل عدم النسخ ومجرد العلم الاجمالي بوجود المنسوخات لا يوجب عدم جريان الاصل في ذلك اذ ما لم يثبت النسخ فحكم
الناسخ فالاصل عدمه ولم يعلم وجود المنسوخ اجمالا بين المشكوكات حتى يصير الشك في الحادث فيعارض بمثله
في هذه المقامات والعمدة الرد لا يعتني بها وثانيها الاستصحاب لا بمعنى استصحاب الحكم حتى لا يثبت العموم ولا في
خصوص المشكوك حتى يمنع بمنع وجوده في الشرائع السابقة ولا في كل شيء وكل حال حتى يكون بالقطع

وثالثها

في شريعتهم بل المراد استصحاب لزوم العمل بالقاعدة المستفادة من الاية بمعنى ان الاية لما افادت ان
كل اوامرهم للتعبد مع علمنا بوجود التوصليات عندهم وارادة التخصيص من ذلك بعيد جدا فيفهم من الاية ارادة
كون الضابطة عندهم ذلك بمعنى ان اهل الكتاب كانوا بانين على حمل كل امر ورد عليهم على التعبد وجوبا والاصل
والاصل بقاء حكم هذه القاعدة وعدم ارتفاعها بما يدل على خلافها وثالثها ان مع قطع النظر عن ذلك كله
نقول ان العرف لا يفهم من ذكر هذه الاية الشريفة الا كون شريعتنا مثل شريعتهم في ذلك وليس المقصود من تنزيل
هذه الاية والاخبار عن طريقة اهل الكتاب في هذا المقام عرفا الا ارادة كون شريعتنا مثلهم في ذلك وذلك واضح
ورابعها ان قوله تعالى بعد ذلك وذلك دين القيمة يدل على ارادة استمرار هذه الطريقة ولزوم الاخذ بها وابقاء
التعبد في الاوامر وهو الحجة فاندفع الايراد من اصله وقد يقال انه لو كان المراد بالاية منع الاغراض في الاوامر
سوى التعبد والاخلاص لكان هذا امرا وفقا لمذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح عقلا المثبتين لها شرعا
التعبد والاخلاص تابعا للاوامر غاية لها مع ان الحق ان الاوامر تابعة للحسن الذاتي وليس لمحض التعبد وفيه
الكلام فاسد لكون سياق الاية الانحصار في التعبد والاخلاص في مقابلة الشرك والكفر بمعنى ان الامر تعلق
لاجل العبادة مع التوحيد دون الشرك لا لانه تعلق لمحض التعبد لا للحسن الداعي اليه مضافا الى ان غاية ما يستفاد
من ذلك ان الاوامر للتعبد وذلك لا يستلزم كون التعبد لمحض الامر اذ من الجائز كون التعبد بذلك المامور به لحسن
ذاتي موجب للتعبد به وتعلق به الامر لغاية التعبد فانحصار الاوامر في التعبديات لا يدل على عدم الحسن الكامن فيه

الداعية لصدور الاوامر في الافعال ولا يمنع كون التعبد بالعمل للحسن الذي كشف عنه الامر او علم صدوره ايضا
فلا تذهل ولا يعارض هذه الاية خصوص الاوامر الدالة على الوجوبات كالغسل والمسح ونحو ذلك من جهة انها اعم
من كونها عبادة فيلزم من ذلك تقديم مقتضى هذه الاوامر الخاصة في الاعمية عن العبادة على عموم الاية في اثبات
الاختصاص لما قررناه من انه ليس خصوص الاوامر اعم من التعبد بل بتقريب ما ذكرناه ظهر انها ايضا تقيد التعبدية
لغة وعرفا ولو سلم الاعمية فلا ريب في ورود عموم الاية عليها عرفا وتقييد الاولى كله اذ لا ريب ان المولى اذا
امر عبده بالف امر مطلق بحسب الزمان مثلا قاضيا بالجواز في اي زمان كان بعد ذلك فقال كل ما امرتك به بهذه
الاوامر انما هو يوم الجمعة فلا ريب في تقديم هذه العام على تلك الخصوصيات المفيدة للاطلاق فتدبر واورد على الاية
الشريفة بان جعل اللام للغاية حتى يفيد انحصار الامر في التعبد غير ممكن لان قوله تعالى ويقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكوة معطوف على كلمة ليعبدوا فيلزم ان يكون معناه ما امروا الا للعبادة ولاقامة الصلوة والايتاء
الزكوة وهما داخلان في العبادة فلا وجه للعطف مع انه يلزم كون الاوامر محصورة لاقامة الصلوة او يقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة فتخرج الاية عن الدلالة وهو مدفوع بان ذكر بعض افراد المعطوف عليه بعبارة اخرى عطف الخاص
على العام لمزيد خصوصية والاهتمام لا مانع عنه وذكر هذه الثلثة في مقام الغاية لا يستلزم الانحصار بكل واحد حتى
لا يكون له معنى بل الظاهر الحصر على المجموع فيصير المعنى ان الاوامر غايتها هذه الثلثة وحيث ان الاخيرين داخلان
في التعبد فينحصر الغاية فيه بالمال وان تعدد لفظا وذلك مع ان جعل اللام بمعنى الباء ايضا يوجب ما ذكر من المحذور اذ الامر

بالعبادة

بالعبادة ليشمل الصلوة والزكوة فلا وجه لذكرهما مضافا الى ان ذلك ايضا مثبت للمدعى اذ معناه ان المامور به
ثلثة وكلها تعبديا فليس المامور به غير العبادة مع انه لا بد ان يراد بالعبادة المامور بها الاعمال التي يتعبد بها
والا فالامر بالعبادة من دون ما يتعبد به غير معقول ولا يمكن الا يكون ذلك الصلوة والزكوة لظاهر المغايرة
فيصير المعنى ليس المامور به الا امرا يتعبد بها والصلوة والزكوة وهو عين المدعى اذ ليس النقص عدم كون المامور به
توصليا وهو مفاد هذا الحصر الا ما خرج بالدليل واورد ايضا بان الحصر انما هو الى الاخلاص وعدم الشرك لا في جهة التعبدية
والتوصلية بمعنى ان المراد لم يتعلق بهم امر الا للعبادة مع الاخلاص دون الشرك لا انه لم يتعلق امر توصلي ورد
بانه لو كان هناك امر توصلي فلازمه جواز الاتيان به ولو من دون اخلاص اذ المقصود الحصول كيف كان
والمفروض ان الاية نفت ذلك وحصرت الامر في طلب الاخلاص وهو مناف لوجود الامر التوصلي بظاهره
نعم قد يقال ان القطع بوجود التوصليات بالاجماع والضرورة يمنع العمل بظاهر الاية فاما ان الحصر ليس مطلقا
او مخصص بغير التوصليات وكلاهما لا يمكن المصير اليه لان سياق الاية الحصر المطلق ولا يمكن جعل ذلك اضافيا واخراج
التوصليات تخصيص للاكثر مستهجن فلا بد من حمل كلمة ليعبدوا على التعبد بالمعنى الاعم اي ليكونوا عبيدا
او مهما فالتوصليات ايضا داخلة فيه فيخرج ح عن الدلالة والجواب من ذلك بمنع كون ذلك تخصيصا وانما هو تقييد
يجوز ولو كان الخارج اكثر من الداخل مضافا الى ان حمل ليعبدوا على هذا المعنى مما ينافي سياق الاية منافاة واضحة
بعيد عن الافهام غاية البعد مضافا لقوله تعالى مخلصين له الدين كل المنافرة فحمل ذلك على معنى اخراج التوصليات

بالتقييد او كون التخصيص هنا مبنيا على الانواع دون الافراد والتعبدى لو كان ليس باقل من التوصلى مع
انه اظهر من الآية بحسب السياق اولى والحق ان فى البحث مجال واسع ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولى الامر منكم بتقريب ان الاطاعة اتيان المأمور به على قصد الانقياد والاخضاع وذلك يوجب بمنطوق الآية
فى كل امر صدر من الشارع يجب الاطاعة بمعنى الاخلاص وهو المدعى ورد بمنع ان الاطاعة معناه الاتيان
بالمأمور به فى الجملة لا بمعنى الاتيان بالاخلاص يابى عنه العرف والذوق السليم كما ان القول بان الاطاعة
على وجهه ان تعبديا فتعبديا وان توصليا فتوصليا ساقط جدا نظرا الى ان المراد ليس التمسك بهيئة الامر
فى اثبات ذلك حتى يقال انه معلق على معلومية حال الامر بل الاستدلال انما هو بمادة الاطاعة وهى متعينة للتعبد
بظاهرها بمعنى ان الامر وان كان اعم لكن قوله يجب الاطاعة بقيد قصد الامتثال فالبحث فى الحقيقة فى
ان مادة الاطاعة هل هى متعينة للتعبد ظاهرا بمعنى ان الامر وان كان اعم لكن قوله يجب الاطاعة بقيد قصد الامتثال
فالبحث فى الحقيقة فى ان مادة الاطاعة هل هى الاتيان بالاخلاص او الاعم لا ريب ان الاظهر منها الاول ويكون الامر
بالاطاعة على هذا الفرض مثبتا لوجوب قصد الاخلاص فلا وجه للترديد بالتعبد والتوصل وهذا ايضا ما سيأتى ان شاء الله
فى عناوين المعاملات فى دلالة اللزوم ان اوفوا بالعقود معناه العمل بمقتضاه ان لازما فلازما وان جائزا فجائزا
كما ذكره المتأخرون فى احد وجهيه او المراد العمل بمقتضاه دائما فيفيد اللزوم فتحقق ان مادة الوفا معناه الابقاء
فاذا امر بها فقد امر باللزوم اى ابقائه على حاله وعدم فسخه وكذلك فيما نحن فيه متى ما كان معنى الاطاعة

والتعبد بفهم العرف فالامر به امر بالاخلاص فى كل امر وهو المدعى وخروج التوصليات عن ذلك غير قادح لكون
حصول الامتثال بمجرد الترك لقيام الدليل عليه ولا يلزم خروج الاكثر لقلة التوصليات فى جنب الاوامر جدا ولو حمل
اطيعوا على خلاف ظاهره لا يلزم حمله على المصدر المشترك بين التعبد والتوصل اى الاتيان مطلقا لوجود المجاز الاقرب
وهو التصرف فى الهيئة وارادة قصد التقرب من المادة اعم من الوجوب والندب فيكون الاول فى الاوامر
والثانى فى النواهى والحمل لا دليل على ارتكاب خلاف الظاهر هنا ابدا كما ان معارضة الاوامر الخاصة مع
عمومها ايضا ممنوع لانها ايضا ظاهرة فى التعبد مع تسليم الاعمية فعموم الآية واردة عليها كما مر نظيره وتحقيقه
فى الآية السابقة نعم يمكن ان يقال ان هذا على فرض التمامية يثبت وجوب قصد التقرب مستقلا لا شرطا ولا بد مع
اثبات كون المأمور به مفتقرا الى قصد التقرب ويندفع بانه متى ما ثبت الوجوب ثبت الشرطية بعدم القول
بالفصل وما ينقل عن المرتضى رح غير محقق او غير قادح ومنها الاخبار كانما الاعمال بالنية ولكل امرء ما نوى وانما
الاعمال بالنيات بتقريب ان نفى العمل من دون نية التقرب نفى الصحة فلا يترتب عليه الاثر من سقوط
الامر وهو معنى الشرطية وبذلك يثبت انه عبادة ولو حمل نفى الذات فيدل على المدعى من دون
اشكال وكذا لو حمل على نفى الثواب ونفى ارتفاع العقاب نعم يرد مع افادة نفى الذات ان العمل ليس
معنى شرعى وقد نرى ان العمل يتحقق من دون نية الاخلاص فلا وجه لنفى الذات وان اريد من النية
القصد والشعور فمع انه ليس من وظيفة الشارع يتم فى افعال المختار وليس الغرض تصحيح وجوه الرواية ودعوى الاجمال

كما صدر من بعضهم ساقط جدا اذ نفى الصحة اقرب المجازات بل يمكن دعوى انه لا انسباق الى الذهن من هذه
التراكيب الا ذلك ومجرد الاستعمال فى بعض المقامات فى نفى الكمال غير قادح وما يقال ان الاعمال التوصلية تصح من
دون قصد التقرب واللازم من ذلك لزوم تخصيص الاكثر وهو قبيح فلا بد اما من الحمل على نفى الثواب او نفى الكمال او
ارادة العبادة من العمل فلا ينفع فى مقام الاستدلال فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما مر من ان نوع العبادة ليس
باقل من نوع التوصل مضافا الى ان مثل هذا التخصيص غير مستهجن والحمل على تلك المجازات ابعد من ذلك بعد التأمل
التام وهذا المقدار من التنقيح كاف فى التمسك بالرواية على ان الانصاف طريقة الفقهاء خلفا وسلفا الاستدلال
فى العبادات على اشتراط النية بهذه الروايات يكشف عن كونها دالة على المعنى فان عملهم جابر للدلالة كما انه جابر للسند
وتحقيقه ليس من وظائف المقام والاشارة اليه اجمالا ان عملهم اما يكون كاشفا عن وجود قرينة مفهمة او معينة او لكون ذلك
واما لان المناط فى فهم الخطابات على الظنون وعمل الاصحاب تمسكا فى فتاويهم من اقوى الامور المحصلة للظن بالموضوع المستنبط
ومعنى التركيب وتنقيح البحث يحتاج الى الاطناب والكلام فيه فى الاصول ومثل هذه الشبهة لا معنى لها فى مقابلة ما ذكر
فتدبر وقد اتضح من ذلك النية فى كل مأمور به الا ان يعلم خلافه اذا ثبت ان كل عبادة مشروطة بالنية
فلها مباحث سارية فى ابواب العبادات قد بسطنا الكلام فيه فى شرح منافع النافع المسمى بالجواهر المضيئة فى ابحاث
الطهارة والصلوة ونذكر هنا المباحث المشتركة فى الكل ليحصل قانونا كليا كسائر مباحث الكتاب ومن اراد المباحث
المخصوصة فليرجع الى الكتاب المذكور بالمقتضية كما هى فنقول ان ههنا مباحث الاول فى ان المراد بالنية قصد الفعل او

لا يصدر من المختار عمل الا بقصد وشعور الى الفعل بل المراد من النية المأمور بها المعتبرة فى العمل انما هو قصد الاطاعة
والعبودية والتقرب لكن البحث فى ان ذلك هو الداعى او الاخطار بالبال بمعنى ان العبادة يعتبر فيها ان يتخيل المكلف فى
ذهنه انى افعل هذا الفعل مثلا تقربا الى الله تعالى وتعبدا لهذا الامر ولا يحتاج الى هذا التصور الذهنى بل يكون الداعى الى
ذلك قصد التقرب كما خفى ذلك وهذا هو النزاع المعروف فى كلامهم وعبارات قدماء الاصحاب وتعريفاتهم من
المقارنة والاستدامة الحكمية ونحو ذلك كلها مبنية على الاخطار بالبال لكن جماعة من المتأخرين منهم [illegible] بنا بل على
كفاية الداعى وهو المتجه فنقول ان الوجدان والعيان يحكم بعدم صدور الفعل من الفاعل المختار الا بداع يوجب قصده الميل الى
العمل وهو الغاية التى يفعل لاجلها ولا يلزم خطورها بالبال فى كل حال لغلبة الواردات القلبية وكثرة اشتغال النفس كما عليه
المدار وهو المشاهد فى الافعال والاطوار ومن المعلوم ان النية العبادة المأمور بها هى جعل المكلف ذلك الداعى اى
المولى حصول التقرب والزلفة وليس الاكثر من الدواعى والا لكان حصوله اشكل الامور فى العبادات لكونه خلاف مقتضى النفس
المعمورة فى العادات ولكن الاخطار بالقلب حال الشروع او فى الجميع غير مستلزم لحصوله والا لا تخفى عن صدور الكلام ان
خطار غيره بالبال ولو فى جميع الاحوال لا يقدح فى ثبوته والوجه فيه ان منبع الدواعى انما هو الاذعان القلبى مع
بالمعاد وهو دعوة الله الى دار النعيم الموجب لصدور الاطاعة فتلك الغاية وبالاخرى دعوة الشيطان الى الجحيم الباعث
الاتيان لغير وجه الرحمن وهما امران سريان كما شهد به الخبر المعروف الشرك اخفى من دبيب النملة وخفائهما مستلزم
خفاء مقابلهما ايضا وذلك لوجود الانواع الخالية المنتقشة فيها صور المدركات الحسية والمخترعات الذهنية بحيث لا يعلم

القلب الثابت له من حقيقتها وبرز لك شكل فيهما في مرض تسويل والتدليس فيما بين المحسوسين يخفى على الآن ما هو كامن
في نقطة القلب فيا شره بتخيل التقرب الى الله تعالى بالخيال والحواس واخرى لشدة الخلط ينجر الى الوسواس وثالثة يتوهم القصد
من غير شعور واما السالك البصير والمجاهد الخبير يطلع على الرياء والخلط بالاطراد ويتكلف بمزاولة الاعمال ومراقبة الاحوال
الخلوة والحضور والازمنة والامكنة فان ادرك من نفسه الاخلاص فنعم النفر المتاسي ولا يضره عدم الشعور عنده
فيه لكمونه في القلب كالروح في الجسد وهو المراد من التدليس بالنية الحاصل بارتفاع دواعي الجهل من نظر الفرادة وتفادي
الى المقصد والتسداد وقد علم ان الداعي امر واقعي ليس مجرد الخيال والاخطار بالبال بل الحق امتناع ذلك بعد الاشراع في الافعال
والافعال لعدم صدور الامر تصور وشعور وادراك حضوري كالعبد المشتغل بالسؤال والجواب القايم مقام الخطاب بين يدي
المولى بانواع الخوف والرجا حيث لا يلتفت الى الغاية المقصودة اصلا وان كان بعد مراجعة القلب يعرف الداعي
اليه والغرض منه وذلك الامر يحتجب بصعود الاعمال والاقوال المخطرة بالبال التفاتا الى لوح الخيال وينكشف بعروض التنافي
وتبدل الالتفات وهذا الوجه دوام حقيقة كالروح في البدن لو عند الذهول او خطر غيره بعد الدخول ما لم ينشأ الشاكر [illegible]
التقابل ولا فرق حينئذ بين المخطر والذهول وهذا الكلام في كل عمل مع غاية المقصودة في بدايته وعليه طريقة العباد في [illegible]
وبين حسب الدلالة في النية الاخيرة الطريقة الصحة الاقل الاشتغال بقصد الاعمال لداع معين وان لم يخطر بالبال وهذه مسئلة في
تحقيق معنى الداعي والنية قد اشتبهت على كثير من الناظرين في المقام لكثرة تشويش العبارة والتعبير في بيان التدليس
وبعبارة واضحة الداعي عبارة عن كون القوة العاقلة المدركة التي فلاحظ الاغراض بحيث البشر على الاتيان بمقدمات

بالعزم حالي

باينة مع غرض التقرب والزلفى في الاتيان بعبادة على غرض آخر والاخطار بالبال عبارة عن استحضار هذا العلم ايضا في
القلب حتى يحصل العلم بهذا العلم عند الفعل ولم يعلم من ادلة النية اعتبار ذلك لانه فلا ما يجب عليه عادة فيكون في
اعمالهم فانا لم نجد احدا عند شراء اللحم لا بد ان يتصور في ذهنه اني اشتري هذا اللحم لعيالي ليأكلون ويسلموا من الم
الجوع وشبهه ونحو ذلك حتى من وجوب الانفاق مع انه معلوم انه لو سئل عن الداعي الى الشراء لاجاب ان ابسط الاشياء فلذا
هذا وثانيها انه لا يلزم التلفظ بالنية في شيء من المقامات لعدم دليل على وجوبه وقد عرفت ان ادلة النية غير دالة على
ذلك وما ورد في باب الحج من التلفظ عند المناسك كقوله اللهم اني اريد [illegible] ونحوه في ذكره الفقهاء في كتبهم
الفقهية فانما هو لازم خارجي دال عليه الدليل واستحب كما هو الحكم وهو امر زائد على حقيقة النية المبحوث عنها ومن هنا
يعلم ان التلفظ بها في ساير العبادات ما لم يقم عليه دليل موجب للتشريع لو اتى به بقصد الاستحباب وبدونه فهو لاغ واما
الاخطار بالبال فقد عرفت انه قد اعتبره جماعة من القدماء فان ارادوا ان معنى النية ذلك فقد عرفت ان التحقيق
خلافه وان ارادوا لزومه تعبدا وهو شيء زائد على الداعي يحتمل الوجه ان الداعي لما كان امرا خفيا لا يتميز غالبا
وانما يتميز اصحاب الاذهان السليمة والمجاهدات فاللازم اعتبار امر واضح يبتني عليه الحكم ويتصف العمل بالصحة والفساد معه
وهو الاخطار بالبال فيكون معنى كلامهم ان معنى كون الداعي التقرب لا يتم من تحققه ايضا حتى يسلم عن الثواب ويصح
لا ان مجرد الاخطار نية وان لم يكن المخطر بالبال هو الداعي اذ القول به مناف لادلة النية وهذا وجه حسن مع انه يمكن
ان يقال ان ما ورد في باب الحج وغيره من الروايات في كيفية القصد والشروع في العبادة ايضا يرشد الى استحضار الداعي عند العمل

مضافا الى انه العمدة المميز بين العبادة وغيرها فالاهتمام بشأنها ازيد من غيرها مضافا الى الاجماع المحكي من المنتهى في
الصلوة ورواية العلل في وجه رفع اليدين في تكبيرات احضار النية واقبال القلب على ما قال تمهيد ولا ريب ان ملاحظة هذه
الوجوه مع فتوى اساطين الاصحاب مما يؤيد اعتبار الاخطار ابتداء وهو احوط ان لم يكن اولى بل اقوى وثالثها ان على القول
بالداعي لا ريب في استدامته حقيقة ولعل مثله بعيد من تبدله الى ان يتبدل الداعي بداع آخر كعروض قصد الريا ونحوه وذلك
كلام آخر والغرض ان الداعي موجود دائما حقيقة ولا يمكن صدور الفعل من دون داع لانه احد اجزاء العلة التامة وبانتفائه
ينتفي المعلول فهو مستديم حقيقة مقارن لاول جزء من العمل ووسطه وآخره واما على القول بالاخطار فاعتباره في الاول
ايضا اعتبار دوامه واستمراره لاعتبار تلبس العامل به والعمل اسم للمجموع لكنهم لما رأوا ان ذلك غير ممكن في جميع الاطوار لضرورة
الذهول والبين اذا حصل لم يبلغ بحونه من قلبه لم يوجبوا ذلك دائما واعتبروا المقارنة لاول جزء من اجزاء العمل اذ المتقدم
عليه يكون عزما والمتأخر عنه موجب لخلو بعض الاجزاء عنه حقيقة وحكما مع ان الظاهر من ادلة النية اعتبارها ابتداء
وتلبس بها حال الفعل واعتبروا الاستمرار الحكمي الى الفراغ والمراد به كما عن جماعة عدم نية منافية فيها وفسره الشهيد في الذكرى بالعزم
على مقتضاه بمعنى ان كلما يلتفت اليه يعزم على ذلك القصد الاول اتيانا بالبصيرة والفرق بينه وبين الاستدامة الفعلية واضحة
فلا وجه للرد بانه التزام بالحقيقة والثمرة يظهر في حال الذهول عنه وحيث ان الاخطار على ما ذكرناه مستند الى الوجوه المناسبة
وهي لا تقتضي ازيد من اعتباره في اول العمل فيقتصر عليه وتفسير الاستدامة بعدم قصد المنافي كما عليه الاكثر وهذا هو الاوفق
بالقواعد حيث ان عدم لزوم استمرار الاخطار للعسر والحرج فلذلك لم يعتبروا في الاذكار والاعمال المترتبة والمتعاقبة ونحو ذلك

ويكفي فيها

ويكفي فيها الداعي والمنظور في اولها ولا يحتاج في اول كل ذكر وتعقيب الى الاخطار بالبال قال الشهيد في قد ونحوه تجري
نية اعمال متصلة في اولها ولا يحتاج الى تجديد نية وان كان كل واحد منها مباينا لصاحبه كالتعقيب [illegible] في نية
بذلك وقد حمل جماعة من المتأخرين امثال هذه الاشياء ردا على المتقدمين القائلين بالاخطار والمخلص عنه واضح
ورابعها ان بعد اعتبار معنى الاخلاص لا ريب في ان قصد الريا بمعنى ان يكون المقصود فيه التقرب الى غير الله تبارك وتعالى
للتوصل الى الاغراض النفسانية مناف به مبطل للعبادة لانتفاء شرطها وحكي عن المرتضى اسقاط الثواب بالريا
ولم يوجب الاعادة وهو شاذ وتمام الكلام في الفروع واما غير الريا فالغايات متعددة احدها التعبد لله تعالى خالصا من الشوائب
والعقاب وثانيها قصد قربة لله والارتباط بالحضرات القدسية ومعناه باللسان الواضح تعرية النفس من النقائص والادناس
وارادة ترقيها الى مدارج مراتب التجرد من التعلقات المعيوبة ولا طريق لذلك الا الثبات في اطاعة الحضرات الالهية
والى هذا المقام يشير الامام بالحق علي امير المؤمنين وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم والعمل فقد شابهت
اوائل جواهر عللها واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد وهذا هو المعنى الذي يقصده
ارباب المجاهدة وثالثها كونه تعالى اهلا للعبادة قال الشهيد في القواعد وهو اكمل مراتب الاخلاص واليه اشار بقوله
ما عبدتك طمعا في جنتك ولا خوفا من نارك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك ورابعها كون العبد [illegible]
للخدمة وهو قريب من الثالث ومناسب لمالكيته تعالى ومملوكية نفسه وهما يقربان [illegible] الحيا
وهو غرض مقصود في الخبر استحيوا من الله حق الحيا اعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ومن علي في جواب ذعلب اليماني

اعبد من لا اراه وهذه مرتبة اهل اليقين وتابعة للمحبة ثم فان المحب يحبه لحبه ولا معبود الا الله تبارك وتعالى لان
كل كمال فيه ومنه وهذه مرتبة المشتاقين وثانيها طلب رضاه ثم الموجب للنجاة في الدين والدنيا وهذه مرتبة المخلصين وثالثها
شكر نعمته واستجلابا للمزيد وطلبا لعلو المرتبة وحذرا من ترتب الفعل الموجب لسلب النعم وهذه مرتبة الصالحين والمصلين
فعله لفضله ومحابة والقيادا واجابة وهذه مرتبة الخاشعين وحادي عشرها فعله طلبا لعفوه ثم واعتذارا عما وقع
من التفريط في خشيته ثم وهذه مرتبة الراغبين والتائبين وثاني عشرها ملاحظة الفوز بالثواب والخلاص من العقاب وهذه
مرتبة الاجراء والناقصين في الرتبة والارذين في الهمة وهذه الغايات لا باس بقصدها وحكى عن ابن طاوس بطلان
بقصد الاخير وقال الشهيد ره في قده واما غاية الثواب والعقاب فقد قطع الاصحاب بكون العبادة فاسدة بقصدها لله
لمنافاته للتعظيم وكونه معاوضة والعبادة غير ذلك والاقوى ما سبق في الغاية الثالثة ويدفعه لزوم العسر الشديد والحرج
والتكليف المنفيين اية ورواية وظواهر ادلة الوعد والوعيد المستفاد منه جعلهما غاية وما دل من الاذكار رغبا ورهبا
وخوفا وطمعا وقد ينال الاشتغال عرفا ولا ريب ان التخلص عن هذه الاغراض عسير الوجود بل لا يناله الا الاحاد في العبادة ولعل
مراد الشهيد ره قصدهما من دون التقرب قصدا الى الله بل يكون الغرض محض ترتب الثواب والتخلص عن المهلكة من دون
انبعاث في النفس الى العبادة والقرب ولا ريب في ذلك فان مرادنا بالصحة قصد التقرب ليترتب عليه هذان
الاثران بمعنى انه يريد التقرب الى الله للجنة والنار لا الاثر الآخر واما قصد حصول الجنة واندفاع العقاب بهذا العمل من دون
ارادة التقرب الى الله فذلك مفسد جزما وخامسها في احكام الضمايم والمنافيات الطارية في الاثناء لو ضم كلا

فنقول

في النية الى المالك الاصلي متعددا كان او واحدا فاما ان يجعل المجموع المركب غاية وداعيا الى الفعل او يجعل الخالق
اصليا والمخلوق تبعيا او بالعكس او يجعل كلا منهما علة مستقلة ففي الاول بطل العبادة لعدم الاخلاص والانحصار
في ابتغاء وجه رب العزة ولصدق قوله الريا عليه ليلحق كونه لله عنه وعلى الثاني فالذي يقوى في النظر الصحة
لان العلة التامة التقرب الى الخالق وبه تحقق العمل مع وجود اجزائها الاخر ولصدق عليه الاخلاص والصدق
عليه الريا والمتبادر من الحصر بابتغاء وجه الله كونه السبب المستقل ولا ينافيه التوابع وعلى الثالث بطل ايضا والوجه
يتضح من القسم الاول وعلى الرابع اشكال من تبيان الفعل للخالق لو فرض عدم غيره ايضا ومن تدافعهما وقطعا
لفقد الاولوية فكانه بلا نية وفوات الانحصار المذكور في الاية الشريفة والاقوى البطلان وملاحظة النار والجنة
مع التقرب الى الله تقسيم ما تقدم الكلام ويجري فيه الاحكام السابقة وقد اشرنا الى ذلك في الغايات ولو نوى اللوازم للفعل
كالتبرد ونحوه في الوضوء من تنظيف وغيره ففي القواعد فيه وجهان من ان نيته كعدمه للزومه للفعل لا محالة ولانه
يحصل فيه معنى الاخلاص والحق انقسام ذلك الى الاقسام السابقة والكلام الكلام ومن هذا الباب ضم ارادة
العزم الى القربة في الطواف والسعي والوقوف ونحو ذلك والاخير مجرد حصول المسرة عند حضور الناس وعمله
لا ينضر حضور بعض الامور بالقلب بطريق الوسواس وحديث النفس وفي النصوص دلالة على ذلك ولو ضم ما ليس بلازم
وليس منافيا كقصد الكون في الدار مع الصلوة وقصد الخروج الى السوق مع القربة في الوضوء ونحو ذلك فان قصد
مشروعية العبادة لهذا الشيء المنوي فقد تشرع وبطل وان قصد ذلك من نية فيمكن القول بالبطلان بمجرد

الاشتغال بما لا يحتاج اليه والاقوى ملاحظة ما مر من الاقسام والاحكام فان ضابط مسئلة الضمايم ما ذكرناه واما المنافي
فلو نوى عملا منافيا كنصف وضوء الصلوة ونحو ذلك بطل لعدم النية الى المامور به ولا ينفع بعد ذلك اتمامه ولو نوى
القطع في الابتداء بمعنى انه نوى العبادة ونوى انه يقطعها ولا ياتي بها فكذلك في البطلان وبحول الى نية القطع وكذا
لو نوى القاطع ابتداء لو نوى في اول الوضوء او الصلوة او الحدث في اثنائها والوجه واضح مما مر ولو نوى شيئا من ذلك
بعد الفراغ من العمل فلا يبطل قولا واحدا ولو نوى في اثناء العمل الخروج عنه ففي بطلانه ومما خرين العدم ولكن
لو نوى انه سيخرج ففي المتاخرين من ابطل ومن السابقين من لم يبطل ومنهم من تردد ولو شك في انه يخرج ام لا فتردد
بعضهم وابطل آخرون وصححه ثالث ومنهم من فرق وفي هذه الفروع وبين كون النية جزءا او شرطا والعبادة اسما
للصحيح او الاعم فابطل مع الاول منهما دون الثاني وفي نية القاطع كالحدث والتكلم في الصلوة قول بالبطلان
وقول بالعدم وقول بالتفصيل بين القواطع ولو نوى انه خارج من العبادة فابطله في المختلف ووافقه آخرون وتعليق
الخروج بامر متيقن الوجود كنية الخروج مما لا يعوا عليه والتردد فيه كالتردد فيه ولو علق على محال فالاقوى عدم
البطلان ولو علق على ممكن فقول بالبطلان وقول بالصحة وقول بانه ان حصل بطل والا فلا وقول بانه لو علق على
مستبعد الوقوع صح وفي الشاك او الراجح بطل وهذه صور المنافيات وليس غرضنا من نقل هذه الاقوال تنقيحها حيث انا
قد استوفينا الكلام فيه في الفروع خصوصا في نية الصلوة من اراد فليرجع الى شرحنا على النافع والغرض هنا بيان
الضابط فنقول ان النية اذا جعلناها الداعي علة غائية لا يعقل العمل بدونها نعم لا يلزم كون ذلك التقرب فقد

يتغير

ينقلب الداعي ويتبدل ويستمر العمل مع حالة اللزوم غاية ما في وجوده المستفاد من ادلة النية كون الداعي التقرب
الى آخره فكما انه متى تبدل بغيره كالريا بطل لعدم وجود ما اعتبره الشارع غاية فكذا لو ارتفع اصل الداعي لا يحصل العمل
ولا يمكن الا الاستمرار عليه فما دام المكلف مستمرا على العمل فالداعي موجود ولو عزم الخروج او انه خارج او تردد او قصد
من حينه او بعده او علق على ممكن او محال او موجود او استمراره على القرائة او الغسل مثلا كاشف عن بقاء الداعي
وهذه كلها تصورات لا يزيل العلية ولا يقدح في الاشتغال ودعوى ان المتبادر من ادلة النية ما لم يكن في ذلك رفعه
ممنوع اذ الظاهر منها بقاؤه وقد علمت انه باق قطعا ولم يتبدل كما هو المفروض ولم ينقطع جزما لدلالة الاثر
مع تاخره فالاستدامة الحقيقية موجودة في الداعي وما عداه تخيلات ولا يحتاج الى استصحاب ونحو ذلك او القول
بان الاستدامة غير معتبرة ولو عرض احد هذه المنافيات بحيث رفع الداعي ووقف عن العمل فان كان من الاعمال
المعتبرة فيها الاتصال في الموالاة والهيئة المجموعة فمتى فات وان لم يكن من ذلك القبيل فمتى عاد
الداعي المقصود اي التقرب واشتغل بالعمل صح من دون كلام ودعوى ان الجزء السابق قد انقطع عن اللاحق
فبطل فلا ينفع لحوق اللاحق انما يسلم لو كان هناك الفصل مبطلا ولو لم يكن مما اعتبر فيه الاتصال لم يبطل حتى
ينقطع فلو غسل رأسه في الغسل ونوى بعد ذلك انه لا اغتسل بعد ذلك ثم بعد مدة طويلة عرض له الداعي وخوف الله
فقام يغسل يمينه وشماله صح على ما حققناه من دون وكذلك في الوضوء قبل فوت الموالاة وفي الصلوة قبل طول
الفصل المخل بالهيئة ونظاير ذلك في اعمال الحج وغيرها جدا واما مع القول بالاخطار فالظاهر ان هذه الفروع والاقوال

كلها مبنية عليه وقد عرفت انا لو اعتبرناه كما قويناه انما نعتبره في اول العمل والاعتبار ابدا من ذلك لما مر من الوجوه
الدالة عليه ولا نعتبر عدم العزم على المنافي والعزم على البقاء ونحو ذلك فعندنا ايضا لا يبطل بهذه الارتفاع
الداعي الموجب لتعطيل العمل بفصل مخل او التفات الداعي من التقرب الى غيره وهذا هو الضابط في هذا الباب والا فالكلمة اضطراب
مما لا يكاد يلتئم في هذا الباب فعليك بالتأمل التام ولو نوى جزءا من اجزاء العمل لغيره او خارجا من العمل مقارنا له
او لامر خارج فهو خارج عن العبادة لعدم كون داعيه التقرب فان كان العمل مما يبطل بمثل ذلك الفاصل بطل والا
اتى بذلك الجزء مرة ثانية لاجل العمل ومن هنا يعلم ان من قصد الرياء بجزء من اجزاء عبادته بطل ذلك الجزء
ويعيده مرة اخرى بالاخلاص ويصح عمله فتدبر فان المقام من مزال الاقدام للاعلام سادسها انه يعتبر في
النية تعيين المنوي تشخيصا وتمييزا له من جنسه ونوعه وصنفه وشخصه وتوضيحه انه لو كان ذلك العمل الصادر من
المكلف قابلا في الواقع لاحتمالات مثل كونه اداء وقضاء مندوبا او واجبا اصالة او نيابة ظهرا او عصرا او نحوها
من الامور المحتملة ويجري هذا الاحتمال في كثير من العبادات بل كلها فانها قابلة للتعدد على وجوه كثيرة وانواع واصناف
واشخاص فاذا كان كذلك فلا بد من توجه القصد للمكلف الى احد هذه الامور بعينه بحيث يتعين ولا يكون
صرفه الى شيء اخر فلو لم يتعين كذلك بطل سواء اطلق او قصد التردد بين المحتملات والوجه في ذلك ان بعد حصول
لا يجب الاثنين جميعا لانه واحد ولا على احد بعينه لانه ترجيح من دون مرجح ولا على واحد مرددا لان المراد ما امر
به وانما المكلف بالخصوصيات والعنوانات التي تعلق بها التكليف وليس غرضي من الخصوصيات الاشخاص بل خصوص ما تعلق

الخطابات وانما البحث فيما يحصل به التعيين فنقول قد يحصل التعيين بخلو ذهن المكلف عن الاحتمال الاخر بسهو
او جهل او انحصار له الا صورة واحدة فيأتي بها او بالتفات الى ذهنه الى احد الاحتمالين في الاتيان مع حضورها
في الذهن وربما يتخيل ان التعيين شرعا كاف وان لم يعين المكلف بمعنى انه ينصرف الى الواقع وان لم يعينه
وهو بعيد لان المكلف يحتمل ان يريد خلاف ما هو المعين في الواقع عمدا او عصيانا مثلا له ان ينوي في شهر رمضان
ان صومي في هذا اليوم لا اريده لشهر رمضان بل اريده صوم نذر او صوما اخر او صوم نيابة عمن اخر عمدا او عصيانا فاذا
احتمل هذا الاحتمال فمتى ما اهمل بالقصد لم يعلم الامتثال فلا بد من التفات ذهنه الى ما هو على ذمته عند الشارع
وهذا هو المراد من التعيين ومثل ذلك صورة تردد الفائتة بين صلوات فلا يكفي فيه الا الاتيان بل يجب الالتفات
الذهني الى ما في ذمته في الواقع والتعيين بالمعنى الذي ذكرناه ضابطة قصد ما امر به بالخصوص لا المردد بين امور
مأمور بها وهذا التعيين قد يتوقف على قصد وجوب او ندب وقد يتوقف على اداء وقضاء وقد يتوقف على اعتبار زمان
او مكان او سبب من اسباب اختلاف انواعها واصنافها وقد يحصل من دون ملاحظة شيء من ذلك كمن اقدم
في اول الظهر على الصلاة الواجبة الظهرية التامة الادائية الواجبة عليه اصالة مع خلو ذهنه من سائر الصلوات كافة فريضة
او نافلة ومع خلو ذهنه من ملاحظة وصف الظهرية والوجوب والادائية والاصلية والتامة ونظائر ذلك بل ليس في ذهنه
الا الصلاة المعهودة فعلها في ذلك المقام وكثير وليس في هذه النية جهالة في المنوي بوجه مع انه ليس من الصفات غير ملحوظ
في الذهن الا كونه مأمورا به وملكه تعالى سائر العبادات بذلك ساقطا في لزوم قصد الصفات الخارجية كلا هو

والندب والاداء والقضاء والقصر والاتمام والاصالة والنيابة والجماعة والانفراد وكون سببها الامر الفلاني ونحو
ذلك في جميع اصناف العبادات والخاص بالصلاة فنقول ان توقف تعيين المأمور به في انظار المكلف على احد هذه
الامور بحيث ما لم يقصده لم يتشخص المأتي به على كونه امتثالا لاحد الخطابات فلا كلام في وجوب القصد وهي مسألة التعيين وقد بيناه
فقد تقدم وهو ما لم يكن التعيين موقوفا على شيء من ذلك فلا دليل على لزوم قصد شيء من ذلك اذ اللازم اتيان المأمور به
بقصد التقرب واما عد صفات المأمور به ولو حقها فلا دخل لها في ذلك فلا ربط لها في امتثال الامر ومجرد كونه في
الواقع متصفا بهذه الصفات لا يوجب قصد ذلك كله ولو قيل ان التعيين لا يحصل الا بذلك قلنا فرض كلامنا فيما يتعين
بدونه مع انا نقول انكار التعيين بدون تصور هذه الصفات مما في الوجدان اذ التفات الذهن الى شيء معين في
الواقع من دون ملاحظة اوصافه وان كان لو التفت اليها لعلمها وتخيلها غير عزيز بل هو الغالب في الافعال
ومطابقات العرف وتصور المكلفين في امور معاشهم ومعادهم فمن اعتبر قصد الوجه والاداء والقضاء ونظائر ذلك تفرعا
على مسألة التعيين فلا انكار لكلامه في جميع الفروض وقس عليه سائر الصفات نعم ظاهر كلام المتقدمين اعتبار قصد الوجوب
والندب تعبدا ونحن نمنعه تماما مع ورود الخطابات بالطلب من دون تعيين الوجه سيما مع تقدير عبارة
ما تميز البيان من تحت الحاجة وعسر تمييز الواجب والمندوب في اغلب الاوامر بل ربما يقال ان اعتبار الوصفين مما ينافي
لغاية العبودية الكاملة مع ان معدا الكلام لو كان تمييز الواجب والمندوب على المكلفين مما لا يستطاع بل يظهر من
في بعض الروايات دلالة على ان اللائق اتيان المأمور به من دون فحص عن كونه واجبا او مندوبا ولم يجد ادلة

المعتبرين لقصد الوجه ما يعتمد عليه واذا لم يجب ذلك فالصفات الاخر بالاولوية فلو نوى احدى الصفات في مقام
الاخر جهلا او سهوا او نسيانا او عمدا فلا يضر بعد تعيين المأمور بمعنى عدم جعل شيء من ذلك قيدا وتشخيصا بل
انه مورد لقصد ان ما هو المعين في نظري متصف بذلك فمتى ما خالف الواقع يلغو وليس ذلك الا كالمستحب وغير
ذلك من الامور الخارجية لو نوى كون عبادته على احدى الصفات الخارجية وهو عالم بخلافها او جاهل ومن هنا يعلم عدم
لزوم تغيير النية من هذه الصفات الى الاخرى لو فرض انقلاب الواقع كالصبي يبلغ في اثناء عمله المجزي عن الواجب والاحوط
قصد الوجوب والندب المعينين ووجه الوجوب والندب من اللطف او ترك المفسدة او الشكر او مجرد الامر خروجا عن الخلاف في
ذلك فان ذلك كله لا دليل عليه وثامنها ان الامر المعتبر في العبادة اما شرطا واما جزءا وقد اختلف في النية فقيل انها جزء
لاطلاق كلام الفقهاء بانه ركن ومعنى الركن الجزء العمدة ودعوى ارادة ما يبطل العمل بفواته مدفوعة بان ذلك مناف
لقاعدة الحمل ولان ذلك موجود في سائر الشرائط لعدم الاكتفاء بها في افعال الصلاة ولان تمام الصلوة عنها كسائر اجزائها
ولاعتبار شرائط الصلوة من القبلة والقيام والطهارة فيها فكذا في غير الصلوة من سائر العبادات والفرض التمثيل وقيل انها شرط
سابقة على العبادة والجزء يكون داخلا وقد يكشف عن هذا المعنى تحديد اول الصلوة بالتكبير في بعض تعبيراتك ولان
جزئيتها يقتضي بافتقارها الى نية اخرى فيتسلسل ولانها تتعلق بالعبادة وتعلق الشيء بنفسه غير معقول ويمكن ان يقال
ان عدها من الاركان ومن الافعال لكونها اشد اتصالا بالعبادة وان كانت خارجة في الحقيقة والقيام للعبادة منها مسلم واعتبار
الشرائط فيها غير ملازم للجزئية كما انه قد يقال كون النية سابقة بل هي اول الاجزاء والخبر محمول على الاجزاء الظاهرية

والتسلم لزوم النية لكل جزء او نقول ان نية النية نفسها وتعلق الجزء لكل لا باس الكفاية المغايرة ان يبقى له جزء معنوي متصل من اول العمل الى آخره كالروح في البدن فان شئت قلت شرط لانه خارج عن تركيب العبادة الآن انه لا يترتب عليه الآثار وان شئت قلت جزء لان الانسان عبارة عن المجموع لا النفس والهيكل فلا تذهل وثانيها ان الاصل لا تجزي نية احد الامرين عن الاخر كان الاصل عدم اجزاء احد الاعمال عن غيره لان كلا منها مامور به والاصل عدم التداخل وقد تقدم تحقيقه وما ثبت في بعض المقامات فانما هو بالدليل والاصل عدم جواز العدول عن نية الى اخرى لان الواقع لا ينقلب وهو من المستحيلات الا اذا قام الدليل الشرعي على ذلك فيقوم اجزاء ما مضى مقام اجزاء ما سياتي وقد ثبت ذلك في الفقه في مقامات لا يخفى على من راجعها والاصل ان يكون النية من نفس المكلف والاثر لنية غيره لانه ظاهر ادلة النية الا فيما دل الدليل على خلافه فلو كان عاجزا في جزء او غيره فلو نيه غيره يجزي العاجز دون المباشر للقاعدة وفي النية بعد ذلك كله مباحث شريفة وفروع لطيفة ونكات ودقايق من اراد فليرجع الى كتب الفروع بحسب المقامات الخاصة وقد اورد جملة منها شيخنا الشهيد في قواعده تركناها لئلا نخرج عن وضع الكتاب الموضوع لتنقيح المشتركات الخاصة

مشتهر في كلمة الشيخ الوحيد استادنا اطال الله بقاءه وجعلنا من كل مكروه فداه ان الاصل في نافلة كل عبادة ان يكون في حكم فريضتها ويتفرع على ذلك فروع كثيرة وتنقيح القول في ذلك ان يقال لا ريب ان الفقهاء لم يعنونوا النافلة في كل عبادة عنوانا مستقلا واشترطوا الاجزاء الذي ذكروه في ابواب العبادات كانه يختص بالواجبات لانهم يقولون يجب في الزكاة كذا وفي الصلاة كذلك وفي الصوم والاعتكاف كذا

وفي الحج والعمرة كذا ويحرم كذا ونظاير ذلك ولا يخفى ان المندوب الفقيه ان ما ذكروه في ساير الابواب لا ينطبق الا على الفرايض باعتبار المجموع من حيث المجموع ولا يمكن اعتبار ذلك في المندوبات ومن ذلك يعلم ان مرادهم في هذه الابواب ليس الا الفرايض والواجبات وهذا مما لا يخفى على من له انس بالفقه واهله فيحتاج في تحقيق مندوبات العبادات اجزاء او شرطا او احكاما وغير ذلك الى تحقيق الضابط وتحرير البحث ان يقال ان الحكم المتعلق بالعبادة اما ان يتعلق باسم الماهية الجامعة بين الوجوب والندب اذ هما من الاوصاف الخارجية لا المنوعة كما مر تحقيقه في بحث النية كان يقال يعتبر او يشترط او يستحب او يجب في الغسل او الصلاة او الطواف او العمرة كذا ونحوه فان هذه الالفاظ اسام لماهية هذه الامور من دون اعتبار معنى الوجوب والندب او يتعلق بالواجب والمندوب وبعنوانهما كان يقال يعتبر او يجب او يستحب او في الصلاة الواجبة كذا او يعتبر في الطواف والمندوبة كذا او يتعلق بفرد من افراد الواجب كحج الاسلام وطواف العمرة وصلوة الظهر وصوم رمضان ونحو ذلك او يتعلق بفرد من الافراد المندوب كصلوة الوتر وصوم يوم الغدير وغسل الجمعة وطواف الوداع ونحو ذلك فالبحث يقع بحسب التفصيل في مقامات ثم نبين ما هو المعتبر في كل الابواب الاول ما اذا تعلق الحكم بالماهية من دون اعتبار صنف او شخص فمقتضى القاعدة اعتبار ذلك جزءا كان او شرطا او مانعا او احكاما لاحقة عارضة في الواجب والمندوب معا حتى يثبت الفارق ولنا على ذلك وجوه احدها ان الالفاظ في العبادات موضوعة للطبايع المعراة عن معنى الوجوب والندب بمقتضى تصريح اهل الفن والامارات الكاشفة عن الحقيقة الشرعية او المراد للشارع والمجازات وظاهر تعلق الحكم بالطبيعة سرايته في ساير افراده لان الذاتي لا يتخلف عنه وظاهر اللفظ كون ذلك الامر من لوازم الماهية

بمقتضى اصالة الحقيقة ولا يخرج عن هذا الظاهر الا بدليل لا يقال ان هذه الالفاظ موضوعة للطبيعة الا بشرط فيكون القضية مهملة ولازم ذلك كفاية وجود ذلك الحكم في فرد من الافراد ولا يلزم من ذلك الاطراد لانا نقول ظاهر ورود الحكم على الماهية من دون قيد جريانه في جميع افراده المتبادر العرفي ولان ظاهر الجزء والشرط ونحو ذلك للماهية انتفاؤها بدونها فلا يعقل وجود فرد يتحقق في ضمنه الماهية من دون هذه الامور مضافا الى ان صرف الكلام الى فرد معين ترجيح من دون مرجح والواحد المردد غير معقول فالعموم متعين فان قلت ان المتبادر من اطلاق الفاظ العبادات الواجبات فينصرف الاطلاق اليه وتصير الاحكام مختصة بها وذلك ولا يلزم من ذلك الحاق المندوب قلت اولا ان اطلاق الالفاظ على المندوبة ليست بنادرة حتى يصير سببا للتشكيك ولو تخيل ندرة فانما هي ندرة الوجود لا ندرة الاطلاق وثانيا ان مثل هذا التشكيك غير مضر اذ لا يكاد يسلم مطلق من مثل هذا التشكيك الابتدائي الذي يزول بعد التامل وثالثا ان رجوع الاحكام الى الواجب يوجب كونها اجزاء او شرايط خارجة عن الماهية ملحقة بالفرد او الصنف وظاهر الدليل كونها لاحقة لمسمى اللفظ من دون اعتبار قيد زايد فان قلت بعد انصراف اللفظ الى الواجب يصير الكلام بمنزلة ان يقال الصلاة الواجبة فيمكن ان يكون الحكم لخصوص الفرد ويحتمل كونه لاصل الماهية فالتسري الى ساير الافراد لا وجه له قلت فرق بين الانصراف والتقييد فان التقييد يوجب نفي الحكم عن المخالف بخلاف الانصراف فان غايته عدم تحقق العموم للجميع فنقول اذا ثبت في الواجب ثبت في المندوب لظاهر التعبير باسم الماهية فلو لم يكن حكما للماهية من حيث هي لم يحسن تعليقه على اللفظ المشترك فتدبر مضافا الى انا نقول ان كون الندب والوجوب خارجين عن الماهية يقتضي

كون الاحكام المتعلقة باسم الماهية غير مرتبط بصفة الوجوب بل يكون حكما لاصل المفهوم فقط ولو كان احكام مختصة في اصل الاجزاء والشرايط والموانع لكانا متخالفين للماهية الحقيقية ومن الواضح عدم كونه كذلك وما ترى من تخلف احكام الواجبات في المندوبات فهو توسع في المندوب بمعنى انه لو اتى به على طريق الواجب لصح ذلك ولكنه رخص فيه كالقعود ونحوه في الصلاة للتوسعة وهذا لا يعد من انواع الخلاف في النوع وثانيها ان من تتبع الاخبار يجد ان امر الائمة في نظر المكلفين والمعصومين انما كان هو الواجبات ولم يتعرضوا من المندوب بسؤال ولا جواب غالبا مع ان المفروض في كل عبادة اقل قليل بالنسبة الى المندوب ورد من الشارع الخطاب ببيان النوافل والمندوبات فلو لم يكن ذلك مثل الواجب لزم في جميع ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة وثالثها ان في بعض النصوص بيان التفرقة بين المندوب والواجب في ساير العبادات كما يطلع عليه اهل التتبع وهذا قرينة قوية على ان ما لم يرد فيه الدليل على بيان الافتراق فالحكم فيهما واحد وذلك واضح ورابعها ان طريقة المسلمين في زماننا هذا وما قاربه البناء على ان المندوب كالواجب فانهم اذا سألوا من مجتهد او عالم ان الصلاة يعتبر فيه كذا او تبطل الصلاة بكذا يفهمون منه جريان الحكم في المندوب ايضا الا ان يثبت خلافه وهذا كاشف عن استمرار السيرة على ذلك متصلا بزمان المعصوم فتقرير المعصوم لهم على ذلك قاض بانه كذا الا فيما علم الخلاف وخامسها ان الغالب اتحاد حكم المندوب والواجب في الاحكام فيلحق ما شك في الموافقة والمخالفة بمقتضى الاستقراء الحاق حكم المندوب بالفرض الحاقا بالاعم الاغلب والاكثر وثانيها ما اذا تعلق الحكم بالواجب او المندوب وهو على قسم منها ما يذكر كل منهما في مقابلة الاخر بحيث يعلم الافتراق

كما لو قال يجب في المكتوبة السورة دون النافلة او يجوز الجماع فيها دون هذه فلا كلام حينئذ فانه لا يسري حكم احدهما الى

الاخرى لان التعدي مخالف للدليل مفهوماً ومنطوقاً ويجب للفريضة النفرقة والتفكيك بالمرة ومنها ما يذكر احدهما خاصة بعنوان

القيد كما لو قال من شك في الفريضة بنى على الاقل ونحو ذلك فهل يسري الى النافلة او لا ان يثبت خلافه اولا

ما قدمناه من ورود الخطابات مورد الاهم الاغلب حاجة للمكلفين وهي الفرائض ان يكون هذا القيد واردا مورد الغالب

فلا ضير بمفهومه النافي للحكم عن النافلة فيجيء ما قدمناه من الادلة الدالة على اتحاد الحكم في هذا المقام ايضا كالسابق

لهذا القيد مفهوم ايضا فلا يعارض ما ذكرنا من الوجوه السابقة الدالة على الموافقة في الحكم فلو شك في موافقة النافلة ومخالفته

بحكم بالموافقة وهو الذي يقتضيه الضابط نعم لو كان هناك مفهوم قوي دال على النفي عن غير المنطوق يرجع الى صورة

التقابل السابق وقد مر حكمه آنفا ومنها ما يكون الوصفان موردا كالرسل من فعال الفريضة فقال عليه السلام انها لكثير القراءة

والركوع ونحوه او سل عمن شك في الفريضة قال يبني على الاقل او عن الجماع في المندوب قال لا او نحو ذلك بحيث لم يكن

التقييد باحد الوصفين ماخوذا في خطاب الشارع بحوله عنوانا للحكم والظاهر في المقام ايضا الحكم باتحاد الحكم لوجوه

الماضية المتقدمة من دون وجود معارض ظاهر فلا تذهل والرابع والخامس تعلق الحكم بفرد من الواجب او المندوب

ايضا صورة احدها ان يكون ذكر فرد في قبال فرد آخر كان بقي الشك في الصبح والمغرب يبطل دون الرباعيات او في صلوة

الايات كل ركعة خمس ركوعات دون اليومية وفي نافلة الوتر ينبغي الدعاء لاربعين مؤمنا في القنوت دون الشفع وفي

هذه الصور لا يتعدى الحكم الى الافراد الاخر من الواجب والمندوب فضلا من تعديه من الندب الى الفرض او بالعكس لان ظاهر

الاختصاص بهذا الحد حيث من خصوصيته في المقام ولو كان الحكم عاما لما كان للتخصيص معنى وتدقيق غاية ما في الباب

عدم التعدي الى الفرد المقابل المذكور واما الى غيره من ساير من افراد نوعه الى افراد النوع الاخر فلا مانع من ذلك وما مر

من الادلة فانه بعد دعوى اختصاص هنا عدول عما قررنا سابقا قلت هذا غفلة من فهم الدليل فانه يفيد ما ذكر من

المقابلة بين الافراد فكما يمكن الحاق الافراد الاخر من نوعه او من النوع الآخر الى الفرد الاول كذلك يمكن الحاقه

الى الفرد المقابل المغاير فيتعارض قاعدة الالحاق في المقامين بالنسبة الى الفردين فلا يبقى بعد ذلك حجة في الالحاق

ولذلك صورة التقابل خرجنا من جريان قاعدة الموافقة في الحكم فنتبصر الآن ان يقال يفرق بين ما كان الحكم المذكور

مخالفا لقاعدة العبادة ثابتا في فرد دون آخر او موافقا لها ففي الاول كما لو قيل الشفع لا قنوت فيه دون الوتر

يلحق ساير الافراد من نوع الندب او الفرض بالوتر لان عدم القنوت مخالف للقاعدة وفي الثاني يلحق بالفرد الاول

لانه الموافق قلت ليس هذا من جهة اصالة الاتحاد بل لعموم الدليل الدال على احد الحكمين خرج عنه ما خرج وبقي الباقي

وثانيها تعلق الحكم بالفرد من باب القيد كقوله الشك في المغرب مبطل والاستغفار في الوتر مستحب فهل يسري الحكم الى

ساير افراد نوعه اولا او هل يتعدى الى غير نوعه ام لا الذي يظهر ان مقتضى القاعدة الالحاق للوجوه الماضية السابقة وليس

معارض سوى ذكر القيد الداخل في مفهوم اللقب الغير المعتبر على التحقيق الاصح قيام قرينة وهو خلاف الفرض و تقدير

فلو المتبع حكمه والاصل الاولي من اصالة عدم المانعية او الشرطية او نحو ذلك لا يعارض عموم القاعدة المستفادة من

الاستقراء واتحاد الماهية وثالثها تعلق الحكم باحد الفردين موردا كقوله تبطل به بعد الشك في صلوة المغرب بين

الاثنين والثلث او قوله يصح في جواب من قال تركت السورة في نافلة الصبح والكلام هنا في السراية الى ساير

الافراد كالثاني بل هنا يجيء من دون اشكال متحقق كالسابق وذلك بملاحظة الفروض والادلة في جميع العبادات واستخراج

الحكم من ذلك حيث الحقنا المندوب بالواجب والحاق افراد الواجب ونافلة بعضها ببعض كالاغسال وافراد الحج ونظائر

ونظاير ذلك كذلك بل الاشكال فيه اقل والصور المفروضة آتية فيه والكلام الكلام واما كلمة الاصحاب فكلماتهم مصرحة فيه

بالمخالفة فالحكم فيه في افراد الواجب والمندوب ونوعيهما وهنا فهما يظهر دليله مما ذكرناه سابقا وتنقيح المرام بعد التأمل التام

في كلامهم فعليك باعطاء النظر حقه والبحث مجال واسع والعمدة التنبيه في الجملة فان التنبيه يستغنى بالاشارة من الف عبارة

اشتهر في كلمة الاصحاب سيما المتاخرين منهم التسامح في دليل المستحبات والمكروهات ويتفرع على هذه القاعدة كثير

من الاحكام الشرعية في ابواب الفقه اذ اغلب المندوبات والمكروهات ليس له دليل قوي مع ان الفقهاء يفتون به وظاهر لفظ

التسامح هنا يدل على ان الاصحاب في دليل الوجوب والتحريم ياخذون بالمداقة بمعنى انهم لا يعتمدون فيهما الا على ما هو دليل شرعا

اي ما قام الدليل على حجيته بخلاف غيرهما فانهم يعتمدون فيه على ما لم يقم دليل على حجيته كالخبر الضعيف وفتوى الفقيه الواحد

والشهرة المجردة عند من لا يرى حجيتها وبعبارة اخرى يدل على اعتمادهم في المندوب ونحوه على ما لا يعتمد عليه في الواجب

والحرام والايراد على ذلك بظاهره ان الاحكام الشرعية التوقيفية بلا شبهة ولا فرق في ذلك بين الواجب والمندوب فلا يجوز

اثبات شيء منها الا بحجة شرعية فالدليل المثبت للحكم ان قام دليل على حجيته فهو المتبع في الوجوب وفي المندوب وليس فيه مسامحة

وان لم يقم دليل على اعتباره فلا يمكن الاعتماد عليه في شيء من الاحكام لانه اتباع بما لا يعلم وقول على الله بغير حجة ولا اوجه للاعتماد

عليه في الاستحباب دون الوجوب وهذا الكلام مؤاخذة على العبارة وغفلة عن مراد الاصحاب وليس الغرض الاعتماد

على ما لا يعتمد عليه بل الظاهر ان الغرض ان الدليل لا ينحصر في قسمين اما ان يكون حجة في المقامين او لا يكون في المقامين

بل يجوز ان يكون قسم من اقسامه مما يعتمد عليه في الندب والكراهة دون الوجوب والحرمة لدليل دال على ذلك بمعنى قيام حجة عامة

دالة مثلا على حجية الخبر الضعيف الذي لم يدل على حجيته شيء من ادلة حجية اخبار الآحاد مثلا في خصوص المندوب والمكروه

وعدم دليل على حجيته فيما عداهما فالمتبع اذا الدليل الآتي انه على هذا الاستحباب ثمة في دليل المستحب بل هو اخذ بالحجة

نظير حجية خبر العدل في اصول فروع الدين دون اصوله لانا نقول فتسمية ذلك بالتسامح بملاحظة امرين احدهما ملاحظة الوجوب

والتحريم فانه اذا لم يكن شيء حجة فيهما وصار حجة في الندب ونحوه فيكون هذا بعد اتحاد طبقة الاحكام الفرعية في غالب المآخذ

بمنزلة التسامح ويكون كانهم اعتمدوا على ما لا ينبغي ان يعتمد عليه في الحكم الفرعي وثانيهما ان الدليل الدال على حجية الدليل الضعيف

في المندوب ونحوه نوع مسامحة في الباب فكان الشارع لم يبين الامر في الآداب والسنن على المداقة كالاحكام الالزامية

فتدبر وبعبارة اخرى لما كان الاصحاب يتفتشون في العمل بالخبر عن احوال رواته عدالة وضبطا وعن سنده اتصالا وانقطاعا

وعن معارضاته باقي الاحكام كانت وذلك نوع مداقة في الاخذ بدليل الحكم وتركوا هذا البحث والتفتيش في السنن وعملوا فيها

بالضعاف والمراسيل مع معارضاتها كثيرة سمي في مقابل تلك المداقة وان كان ورد عندهم دليل على كفاية هذا المقدار من دون فحص

فالمحث في الدليل بالنسبة الى غيره لا في دليل الدليل وتنقيح المسئلة ان الحق ان الشبهة في الحكم الشرعي الموجبة للرجوع على طريق

البحث باعتبار الاحكام الشرعية وادلتها ينحصر على صور احدها دوران الاحتمال بين الاباحة والوجوب وثانيها بينها وبين التحريم

وثالثا بينها وبين الندب ورابعا بينها وبين المكروه وخامسا الاحتمال بين الوجوب والتحريم وسادسا بينه وبين
الندب وسابعا بينه وبين المكروه وثامنا بين التحريم والندب وتاسعا بين التحريم والكراهة وعاشرا بين الندب
والكراهة وصور الشك الثلاثي ستة والرباعي اربعة والخماسية واحدة ومنشا الشك اما تعارض الدليلين او الادلة المعتبرة
الدالة على هذه الاحكام كدلالة الخبر الصحيح على اباحة شيء والاخر على كراهته والثالث على استحبابه والرابع على وجوبه والخامس
على تحريمه وهو الاثنين والثلث والاربع بالقياس او من جهة دلالة الاول على الاباحة وقيام دليل غير معتمد على احد الاربعة كالخبر
الضعيف او من فتوى الفقيه باحد الاربعة مع قضاء الاصل بالاباحة ومع قيام دليل صالح على احد الخمسة من دون معارض لحكم
فهو خارج عن مسئلة التسامح ثم ان المراد من التحريم المذكور في الصور المحتملة يراد به احتمال التحريم من حيث خصوصية محل
الشك لا التحريم التشريعي اذ احتماله آت في صور الشك كافة اذ هو عبارة عن ادخال ما دل الدليل على خروجه من الدين
كان الدليل اجتهاديا كاشفا عن الواقع او تعليقا ظاهريا كالاصول فان ما شك كونه من الدين فقضية الاصل عدم كونه منه
وبعبارة اخرى كلما لم يثبت كونه من الدين فادخاله في الدين تشريع محرم بالنص والاجماع وهو في جميع صور الشك متحقق
اذ الشك في احد الاحكام الاربعة يوجب نفيها بالاصل فيخرج عن الدين فالاخذ باحدها تشريع لو لم يكن دليل على
جواز الاخذ مع الشك وبالجملة احتمال الحرمة التشريعية في موارد قاعدة التسامح كانه متحقق فنقول ان جهات
الامداد وان الامر بين الاباحة والاستحباب اما لتعارض الدليلين المعتبرين او الضعيفين او الاول مع فتوى الفقيه او الضعيف مع
فتوى الفقيه والاقوى الحكم بالاستحباب لصور الخمسة لوجوه اقواها الاحتياط العقلي وتقريره انه لا ريب في هذا المورد في قطع العقل بعدم

ذا ايمان هذا

في اتيان هذا المشكوك لدورانه بين اباحته واستحبابه بخلاف تركه فانه يحتمل التقريبية ما هو مطلوب في نفس الامر لا ريب
في ترجيح العقل هنا الاتيان ولذا ترى ان العبيد اذا احتملوا كون شيء مطلوبا للمولى ولم يعلموا عدم ترتب ضرر او نقص على الاتيان
به يقدمون عليه بهذا الاحتمال ويستحقون المدح من العقلاء وان لم يكن ذلك الشيء مطلوبا في نفس الامر فاذا ثبت
الرجحان عند العقل فهو كاف في الحكم بالندب غاية ان في ذلك ليس اتيانا بالاستحباب في خصوص المشكوك فيه من حيث الخصوصية
بل اتيان الرجحان فعله من جهة انه يحتمل المطلوبية الذي حكم العقل برجحان الاتيان بما هو كذلك فان قلت ان العقل لم يقطع
بعدم الضرر في الاتيان لا الحكم بالرجحان واحتمال الضرر هنا قائم وهو ضرر التشريع مدار الواقع لاحتمال ان لا يكون في الواقع
غير راجح فادخاله في المندوبات تشريع من حيث العقاب قلت لا يدور التشريع مدار الواقع بل هو عبارة عن ادخال ما حكم
بخروجه من الدين فيه ولم يعلم خروج المشكوك من الدين حتى يلزم التشريع لا يقال ان الاصل عدم الاستحباب فهو خارج
بالدليل فادخاله تشريع لانا نقول الاصل حجة ما لم يقم دليل يخرج عنه فاذا حكم العقل بمجرد الشك في الاتيان والندب
بالرجحان كان اولى فحينئذ فلا وجه للعمل بالاصل اذ العقل حجة شرعية بمعنى اعتباره شرعا فاذا لم يكن هنا مجرى الاصل
فلا وجه للتشريع فان قلت ان هذا مستلزم للدور اذ عدم كونه تشريعا مضرا موقوف على حكم العقل بالرجحان وحكم العقل
بالرجحان موقوف على عدم كونه مضرا اذ ما دام فيه احتمال الضرر لا يحكم العقل برجحانه قلت نمنع المقدمة الثانية اذ بمجرد عدم
احتمال الضرر فيه بالخصوص مع احتمال النفع يوجب حكم العقل برجحانه فيكون رافعا للتشريع وضرره فتدبر فان المقام من مزالق الاقدام
وكم من فقهائنا المتاخرين منعوا عن قاعدة التسامح في كثير من الفروع في العبادات لشبهة الحرمة مع انها ليست في تلك

الا تشريعية ولم يلتفتوا الى هذه الدقيقة من ان التشريع لو عارض قاعدة التسامح يلزم عدم امكان الاخذ بها مطلقا
اذ احتمال التشريع قائم في جميع مواردها وقد اوضحناه آنفا فراجع وثانيها الاحتياط الشرعي من ظهور ان الاخبار الكثيرة الدالة
على الاخذ بالحائطة للدين والعمل باوثق الاحتمالين كلها دالة على رجحان الاتيان في هذه الصورة وظاهرها وان كان الوجوب لكنه
منع هنا للقطع بعدم الوجوب او للقطع بعدم وجوب الاحتياط فيما هو محتمل الندب فيتعين الحمل على الرجحان لزوم
الشك يجب الاخذ بالاحتمال الاوثق وفيما نحن فيه هو فيحب الاخذ بالندب لا بمعنى وجوب اتيانه فانه مناف للندب بل بمعنى
الحكم بانه مندوب لا مباح ولا غائلة فيه وثالثها الاجماع المنقول في كلام بعض الاصحاب والمعاصرين في الفرض المذكور ودون
الادلة شاملة للصور الخمسة ورابعها الخبر الدال على الاستحباب معتبرا كان او كان عارضه الضعيف او المعتبر او الاول الاتي في
المعتبرين فلانه من جملة المرجحات المنصوصة الاخذ بالمشتهر بين الاصحاب والمشهور ان المشهور في مقام العمل بالاستحباب الا ابا حنيفة
وفي الضعيفين او الضعيف مع الاول فلقول ان المنجبر بالشهرة حجة لدخوله تحت الخبر المعين في منطوق آية النبأ ولا فرق
بين تبين الخبر بالخصوص لامور لاحقة له بشخصه او بنيته لخصوصيات لاحقة لنوعه او جنسه ولا ريب ان النوع الخبر الضعيف
في مقام الاستحباب منجبر بالشهرة فيكون حجة وخامسها ما جاء في المعتبر من الاخبار من سمع شيئا من الثواب فصنعه كان له اجره
وان لم يكن على ما بلغه ومنها من بلغه شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله وقيل ان الاخبار
المعنى بالغة حد التواتر وتقريب وجه الاستدلال بهذه الاخبار انها دلت على حصول الاجر والثواب بمجرد بلوغ الخبر وان كان
في الواقع غير واقع فاذا تعارضا الدليلان المعتبران او الضعيفان ودل احدها على الندب صدق بلوغ الخير الثواب فيه فيثبت به الاستحباب

من حجته فساده وكذلك في فتوى الفقيه والخبر الخالي عن المعارض فان قلت لا تشمل هذه الاخبار سوى الخبر الخالي عن المعارض
فتعميمه للصور الخمسة لا وجه له قلت اخراج فتوى الفقيه من الرواية خال عن الوجه فانه اذا ذكر الصدوق مثلا في كتابه انه
يستحب كذا فهذا اخبار تخصيصه بما كان عن حس للدليل عليه وكذا تخصيصه بما كان عن امر مقطوع لا اجتهاد وظن بل بعض
الاخبار كالخبرين الاولين ليس فيها ذكر لفظ الخبر وانما هو سماع شيء من الثواب او بلوغ شيء من الثواب على شيء من الخير واي بلوغ
وسماع ازيد من السماع من الفقيه الجامع لشرائط الفتوى واما التعارض فمقول غاية ما في الباب انهما متكافئان من حيث الحجية
لا ترجيح لاحدهما على الاخر ولكن الدال على الاستحباب يترجح بالخبار التسامح ويؤخذ به ودعوى ان الظاهر من الاخبار هو بلا معارض
فلا يشمل الفرض قلت ان كان المعارض نافيا لما اثبته الدال على الندب ومثبتا لخلافه كنفي رواية الكراهة او التحريم
فيأتي الكلام فيه ان شاء الله وان لم يكن كذلك كما دل على الاباحة كما هو الفرض فمحال لو لم يكن هناك خبر لكان مقتضى الاصل
المعتبر ايضا الاباحة لاصالة عدم جعل الندب وعدم حصول الثواب فاذا عمل بالخبر الضعيف في مقابلة الادلة التسامح فكذا يعمل
في مقابل ما دل على الاباحة وبعبارة اخرى لا يكون دليل الاستحباب هو الخبر المعارض بمثله بل انما هو حصول البلوغ
والسماع فيثبت الاستحباب بظاهر هذه الادلة ولو استشكل في شمول هذه الاخبار للصورة المعارضة كفانا دليل العقل وما بعده من الادلة
المتقدمة وقد ورد على هذه الاخبار وجوه من الايراد احدها ان غاية ما دلت عليه هذه الاخبار ان من بلغه عمل قد دل على شروعيته دليل
وبلغ على ذلك العمل جزاء او ثواب فمن اتى به ثبت له ذلك او بيته وهذا لا يدل على المسامحة في مطلق ما بلغ انه مستحب والجواب
بان بلوغ الثواب على العمل لا يدل على كون العمل ثابتا بدليل آخر بل يشمل ما لو كان ذكر اصل العمل وثوابه في خبر واحد ولا يقتضي ان يكون

او لا في الشرع ثم يجيء خبر يدل انّ له كذا فانّ الظاهر عمومية اللفظ ومنع انصرافه الى ما ذكر وبحث بعض الفضلاء بالدلالة وثانيها
تخصيص المستحب بكون له ذكر ثواب جزاء ولو كان في دليل واحد ولا يشمل ما دلّ على الرجحان من دون ذكر ثواب قلت يتم ذلك
في سائر المندوبات بعدم القول بالفصل وثانيها نقول ان كلّما بلغ ان العمل مستحب فقد بلغ انّ له اجراً وثواباً اذ كل عمل صالح داخل
تحت الطاعة له ثواب فبلوغ الاستحباب بلوغ الثواب التزاماً فان قلت انما يمنع شمول هذه الاخبار لما في الخبر الالتزامي
فان الظاهر من البلوغ خلاف ذلك بيناً وفهم الخبر الاول من سمع شيئاً من الثواب قلت لا ريب ان خصوصية السماع غير معتبر
فلو راه مكتوباً في كتاب معتبر لكان ذلك كافياً وانما الغرض الوصول الى العامل بطريق من الطرق العادية ولا ريب ان
بلوغ الاستحباب شيء يصدق عليه بلوغ الامر عليه اذ لا يعقل من معنى الندب الا ما يستحق فاعله الثواب والاجر فيندرج فان قلت ظاهر
تنكير الثواب بلوغ ثواب معين عليه وكذا ظاهر قوله كان له اجره وبعبارة اخرى المتبادر من الادلة بلوغ مقدار خاص
من الثواب حتى يعمل العمل لاجله فيثاب به وهذا لا يشمل ما دلّ على الندب وان دلّ على الثواب اجمالاً لا التزاماً لكن
ليس ثوابه معلوم المقدار بل غاية افادته انّ هناك ثواباً قلت وان كان في العبارة ظهور ما في ذلك لكن لا يبلغ مرتبة
التشكيك المضر فانه لو بلغ جزاؤه من صلى على النبي مرة فله اجر كبير او عظيم او لكل كبد حرّاء اجر او من زار اهل
القبور فهو ثاب يا موذ يصدق على ذلك كله بلوغ شيء من الخير بلا شبهة والتشكيك انما هو في اول النظر وهو غير قادح في
الدلالة وثالثها ان هذه الاخبار تشتمل بلوغ الثواب على الواجب وعلى ترك المحرم ايضاً فلا وجه لتخصيص المسامحة بالمستحب
والمكروه بل يمكن الا يقال ان الخبر بظاهره غير معمول به فيحتمل تخصيص العموم بالمندوب والمكروه ويحتمل تقييد البلوغ بالبلوغ بدليل

محمد

معتمد ويكون المراد ان الثواب الموعود على عمل ثبت بحجة شرعية تصل الى العامل وان كان قد اخطأ في اجتهاده ولم
يصب الحق او وان كان ذلك الدليل الذي اعتقد انه دليل شرعي غير دليل ولم ترجح الاحتمال الثاني فلا اقل من الاجمال
المسقط للاستدلال والجواب اولاً بان استعمال البلوغ في الخصوصية مجاز وان كان من باب التقييد بقيد منفصل للتخصيص او المجاز
وثانياً بان وجود لفظ الخبر في الاخبار بما يرشد الى عدم دخول الوجوب والحرام فيه وثالثاً بان ذكر الثواب والاجر مما يدل
على ذلك اذ ليس الوجوب مبنية على ذكر الثواب والاجر غالباً ورابعاً ان مصير الاكثر في هذه الاخبار الى تقديم التخصيص يرجح ذلك
مع ان ملاحظة مجموع الروايات مما يدل على هذا اختصاص لا التخصيص فلا تذييل وثالثاً ذكر ظهور الجواب عن ابهامها وهو ان الظاهر من
البلوغ كونه بدليل معتمد شرعاً وهذا الايدل على المسامحة على ان المتخلي في الاجتهاد بما مرّ والوجه ان البلوغ اعم واردة
الخصوصية موجب للمجازية ولا قرينة عليها وخامسها ان هذه الاخبار معارضة بما دلّ على المنع عن الاخذ بخبر الفاسق ونحو
ذلك وبين الدليلين عموم من وجه فلم يقدم دليل المنع لانه ظاهر الكتاب فلا اقل من التكافؤ وعدم الترجيح والاصل
عموم الحجية والجواب اولاً بان الشهرة المرجحة للاخبار وثانياً بان الروايات اخص واقل موردا من الاية فيكون مخصصاً له
الاخص مطلقاً وثالثاً ان الخبر الضعيف قد ترى في مقام التعلب بخبر بالشهرة فيدخل تحت التبيين فلا تعارض بين المقامين
ورابعاً ان هذه الاخبار توجب للتبيين في امر الخبر الضعيف والاية المنع مقيدة بعدم التبيين وهذه الاخبار تدل على ان الخبر
الضعيف في مقام الاستحباب مامون من الضرر وخامساً انه لو قال المولى لعبده خبر الفاسق لا تعمل به ثم قال في مقام آخر
حجة وان كان خبر فاسق مثلاً يعمل بالثاني عرفاً والسر في ذلك ان التصريح بقوله وان لم يكن كالمبلغ يدل على جواز الاخذ

في المندوب بالاجر اخذه فيه فيكون هذا اخص مطلقاً مما دلّ على المنع فتدبر جداً وثانيها دوران الامر بين الاباحة
والكراهة تصور الحجة المذكورة في القسم الاول والوجه العمل بالكراهة لقاعدة المسامحة ويدل على ذلك الاحتياط
بمعنى انه لو علم الآن بعدم مضرة في الترك واحتمل وجوداً في الاتيان به بحكم العقل برجحان الترك بلا شبهة وكذلك الاحتياط
الشرعي بالتقرير السابق في المندوب والكلام مامر وكذلك يحكى الاجماع فانه شامل الكراهة ايضاً في كلام ناقله معتقداً
هو المعلوم من طريق الاصحاب من عدم تفرقتهم بين الحكمين في هذا الباب وكذلك الوجه الرابع بتأييد جانب الكراهة
بالشهرة او بادخال الخبر الدال عليه تحت الخبر المتبين فيه على نحو ما مرّ واما الاخبار فنقول وان كان ظاهرها مختصاً
بالمندوب بقرينة ذكر الخير والثواب ولفظ العمل المتبادر منه الفعل لا الترك لكن نقول ان قلنا بان ترك المكروه
مستحب كما هو احد الوجهين فيه فالخبر الدال على الكراهة يفيد استحباب الترك للتلازم فيفيد الثواب على هذا الجزاء ايضاً
بالتلازم فيندرج تحت الاخبار ويكفي قاعدة التسامح غاية جريانها مر من الاشكالات المتقدمة هنا ويجاب بما تقدم
ويزيد هنا بان اللازم كون لفظ الخير والعمل ونحو ذلك المذكور في الاخبار شاملين لما هو اعم من التصريح والمعنى والكلام
هنا كالكلام في دلالة الاستحباب على الثواب فتدبر وان لم نقل بان ترك المكروه مستحب كما لا نقول بان ترك المستحب مكروه
فادخال هذا تحت لفظ الخير والثواب والعمل مشكل جداً الا ان يقال ان الخبر الدال على الكراهة مثلاً يدل على ان تاركه من هذه
الجهة مأجور ومثاب لانه ترك ما طلب تركه والملازمة ملازمة للثواب والعمل اعم من الفعل والترك بعد صدق الخبر بهذا المقدار
او يقال ان ضعف الدلالة ايضاً منجبر بفتوى الاصحاب والشهرة العظيمة قضت بالمسامحة في الكراهة لكن قد يقال الاسلم

المسامحة بهذه الروايات بل لعله لما مرّ من الادلة ويدل على المسامحة في الكراهة مضافاً الى ما مرّ من الادلة عدم القول
بالفرق بينه وبين الندب كما هو ظاهر لمن تتبع كلمات الفقهاء من موارده وثالثها دوران الامر بين الاباحة والوجوب
بصور الحجة المتقدمة في المقامين السابقين وفي قضاء ذلك الندب لقاعدة المسامحة فان قلنا بالعدم لان ظاهر الدليل
الوجوب لكنه لوجود المعارض او الضعف وعدم الاعتماد عليه رجعنا الى الاصل وتركنا العمل فلا وجه للقول بالندب لانه
امر ثالث لا يقتضيه الاصل ولا يقتضيه الدليل والادلة المتقدمة من الاخبار المتقدمة قد عرفت اختصاصها بالدليل الدال
على الندب وان كان ضعيفاً ولا يقتضي حمل الوجوب على الندب وقول بثبوت الندب نظراً الى ان دليل الحجة لا ينحصر في
النصوص واما الاحتياط عقلاً او شرعاً فيقتضي رجحان ما نحن فيه بما قيل بوجوب الاحتياط وان لم يكن هنا فلا اقل من ذلك
ادراج المقام تحت الاخبار ايضاً بان يقال بان ما دلّ على وجوب الشيء المشكوك فيه دالّ على الثواب عليه فيقتضي النصوص ان
من فعله لذلك اوتي الثواب وان لم يكن في الواقع كذلك ويثبت بذلك الاستحباب فان قلت الثواب المترتب على
الواجب غير ما تعلق بالندب فان اتى به على انه مندوب يريد ثوابه فقد اتى بخلاف ما بلغه وان اتى به على انه
واجب يريد ثوابه فهو خلاف المدعى ويستلزم التشريع في الوجوب وقد مرّ انه مخالف للاجماع قلت لا نسلم لزوم نية الوجوب
والاستحباب بل هي غير لازمة وانما يأتي المكلف بهذا الامر المشكوك قاصداً لما بلغ اليه من ان له ثواباً ولكن لا يدل على انه
نوى عليه عقاب الا الضعف الدليل فراجع في ذلك الى الاصل وبهذا المقدار فهو مستحب فان قلت اذا نفي العقاب من الترك بالاصل
فقد نفي الوجوب الذي هو مقتضى الجنس الاتحادية مع ذات الفصل والبلوغ ثواب اعم فيرجح في غير جهة الوجوب متحقق [illegible]

ثواباً آخر فلم يبلغ ثمت لا اريد اثبات الرجحان الناشي من دليل الوجوب حتى تقول ان الفصل اذا زال زال الجنس بل
الغرض اثبات الحسن من ادلة المحض بمعنى ان عدم العمل به بدليل الوجوب والخلود الى الاصل لضعف الدليل لا يخرج الشيء المشكوك
من عنوان انه مما بلغ على فعله ثواب فان عدم العمل غير مضر بذلك المفهوم والتلازم بينهما فاذا وان نفينا الوجوب لكن يصدق
على هذا المشكوك انه بلغ فيه ثواب فيدل اخبار المحض على ان الاتيان به يحصل الثواب وان خالف الخبر الواقع ولا نعني بالمندوب الا
ما حصل ثواب بفعله ولم يثبت عقاب على تركه فتامل في المقام فانه مزلقة للاقدام ورابعها دوران الامر بين الاباحة
والتحريم بصوره الخمسة وفيه اقوال اقربها القول بالكراهة للمحض والكلام فيه بعينه كالكلام في ثالث في تحرير الاستدلال
والنقض والحل عليك بالتامل التام فانه لا يخلو من نوع دقة وغموض وخامسها دوران الامر بين الوجوب والتحريم بصوره
الخمس وسادسها من موارد التسامح تعارض الادلة من الجانبين وعدم الترجيح في البين ولا يمكن الحكم بالكراهة والندب معاً
لقضية التضاد نعم على مذهب من يرى ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وجعل الحرام والمكروه مضرة والواجب والمندوب
منفعة فاذا تعارضا لا يحكم بالتخيير الصرف وانما يرجح جانب المنع فالمتجه ان يقول هنا بالكراهة ترجيحاً للترك على
الفعل وهو الذي يرجح في نظري القاصر وان اعرض عنه متاخري الاصوليين وكذا [illegible] بتقريب ان ترك الواجب لا
يرجع الى الحرام وهو ضرر قلنا فرق بين الضرر الموجب للنقصان في استعداد المكلف من اجل مقتضى المطلعة [illegible] كما في فعل
الحرام وبين الضرر الناشي عن فوات امر زايد على مقتضاه كان لازماً تحصيله وحاجته اليه حاجة الاضطرار والاول في
البين واضح وتمام الكلام في الاصول مع ان مقامنا هذا لا يتوقف على ذلك اذ بعد ضعف الدليلين كالاعدام لنفى

والتحريم بل هنا منفيان بالاصل نعم يبقى هنا بلوغ الثواب على الفعل في دليل الوجوب وعلى الترك في دليل التحريم ومع
نقض بالندب نظراً الى الاول وفي الثاني نقض بالكراهة بالتقريب الذي في الاباحة والوجوب فيتعين الترجيح لجانب الكراهة
لانه دفع مفسدة ذاتية في هذا العمل محتمل والاتيان به تحصيل المصلحة محتملة ندبية لا ضرر في تركها لا دينا ولا دنيا الا درس كمصلحة
الوجوب التي يضر تركها للعقاب عليه بخلاف المفسدة في الكراهة فانها وان لم يترتب العقاب لكنها موجبة لنقص في المكلف مانع
من ترقية الى معارج تقوى المعصوم من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات فانه يقوى في النظر القول بالكراهة لقاعدة التسامح
ولو قلنا بالاحتياط لقلنا بتعيين الترك لكن لا نقول به كما زعمه الاخبارية ومن سابعها الدوران بين الوجوب والندب بتعميم
المتقدمة ولا خفاء هنا في ان المحض قاضية بالندب كما اذا فرض الدليل من دليل الوجوب كما في الاباحة والوجوب ومن دليل الندب
كما في الاباحة والندب بل في صورة ما لو كان الدليلان معتبرين متعارضين يمكن ان يقال ان ثبوت الرجحان انما هو بالدليل
المعتبر او المحض والامر سهل وثامنها الدوران بين الوجوب والكراهة بصوره السابقة والظاهر عدم الاشكال في عدم الحكم بالكراهة
لاحتمال الحرمة الذاتية في الترك واما المحض في الحكم بالندب وفيه قولان اقربهما ذلك نظراً الى دوران الامر بين الترك
المحتمل للعقاب والضرر والفعل المرجوح الذي لا عقاب فيه ولا ريب ان الفعل هنا يرجح الفعل على الترك لقاعدة الاحتياط
عقلاً او شرعاً كافية بالرجحان في الفعل لكن اندراجه تحت الاخبار مشكل لان المشكوك ما بلغ ثواب على فعله وبلغ ثواب على تركه
فوجهة الخبر لا ترجيح ثم الرجحان من جهة احتمال العقاب في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال في اندراجه تحت الاخبار ان
الثواب على فعل الواجب ازيد من الثواب على ترك المكروه بلا شبهة فالمقدار المتساوي في الجانبين متعارضان وتساقطان ويبقى الثواب الزايد

الذي بلغنا في الفعل خالياً عن المعارض وهو يثبت الاستحباب بدلالة الاخبار المتقدمة فتدبر حقاً وتاسعها عدم ثبوت الندب
بتقريب ان الوجوب بمعنى العقاب على الترك ينفى بالاصل ولازم ذلك بقاء الكراهة بلا معارض اصلاً فيحكم بالكراهة والكراهة مع
الاستحباب فيدخل تحت المحض الكراهة والندب وقد قررت ان دفع المفسدة اهم فالحكم بالكراهة متوجه قلت نفي الوجوب بالاصل
لا يوجب ارتفاع احتمال العقاب عن نظر المكلف قطعاً فيعارض المفسدة اللازمة من احتمال الكراهة فان قلت ليس الغرض اثبات الكراهة
وانما الغرض نفي الندب والوجه قد اتضح مما مر بتقريب ان الكراهة وان ترجحت على الندب لكن تعارضهما احتمال الوجوب فيتساقطان
قلت حيث ان مفسدة الترك على احتمال الوجوب اقوى من مفسدة الفعل على احتمال الكراهة فالعقاب يرجح الاول وذلك واضح في
نظر المتدبر وان كان في اصل الجميل اليه نوع خفاء لكننا اوضحناه بعون الله تعالى وحسن توفيقه وعاشرها الدوران بين التحريم والندب
والترجيح فيه للكراهة والكلام فيه بصوره الخمس كالكلام في صورة الوجوب والكراهة وعليك بتعميق النظر في تطبيق النقض والحل
وحادي عشرها الدوران بين التحريم والكراهة بصورها والكلام فيه كالكلام في الوجوب والندب بلا فرق وثاني عشرها الدوران بين
الندب والكراهة بصورها وقد ظهر من تضاعيف ما ذكرناه في الوجوب والتحريم وجود القولين فيه وتعارض اخبار المحض ومع ما قررنا
من ترجيح جانب المفسدة خصوصاً في مقام الندب والكراهة يتضح ان البناء على الكراهة لقضية الاحتياط العقلي والامور الثلاث
والرابع والخامس بالصور المتقدمة الملفقة التي تزيد على المائة على الظاهر بملاحظة الخمسة المذكورة في اول الامر
في الثلاث واخرى بالتجانس والتخالف بتركيبه الثلاثة يعلم حكمه مما ذكرناه في التراكيب الثنائية والفقيه لا يخفى عليه ذلك بعد التنقيح
اعلم انك قد عرفت ان فتوى الفقيه اندراجه تحت بلوغ الثواب في الاخبار والبلوغ الالتزامي او فاقاً كالمقام

والثواب الحاصل

والثواب الحاصل في الترك في المكروه والحرام ادخلناه تحت الثواب على العمل مع الاشكال فيه وتفاصيل
وعلى هذا فيمكن في صور التعارض ان يقول الاولى تقديم الخبر على فتوى الفقيه فلو دل الاول على الندب والثاني على الكراهة
يقدم الاول لان دخوله تحت اخبار المحض واضح دون الثاني وتقديم البلوغ المطابقي على الالتزامي والثواب على
الفعل على الثواب على الترك ويقع الاشكال في تعارض الجهتين كما اذا دل الخبر بالكراهة وافتى الفقيه بالندب فان
الاول وان كان من الافراد الظاهرة للبلوغ لكنه ترك لا فعل التزام وتاويل لا صريح والثاني وان كان من
الافراد الخفية للبلوغ لكنه فرد ظاهر للعمل وظاهر في بلوغ الثواب فيحتاج الى الترجيح ولكنا في العويص الغمة سلكنا
من هذه الجهة بعد البناء على دخول الكل تحت قاعدة المحض وثانيها ان المسامحة هل تجري في صورة
ضعف الدليل من حيث الدلالة او تختص بضعف السند والحق ان المدرك ان كان الاخبار فلا تجري
فيه اذ ما لم يجر بظهور الدلالة لا يصدق عليه انه ما بلغ في فعله او تركه ثواب فلا يجري المحض وان كان المنشأ الاحتياط
العقلي فالشك كاف في ذلك والوجه قد اتضح وثالثها انك قد عرفت ان اخبار المحض يعارضها المنع عن
العمل بخبر الفاسق ولكنا قدمنا على دليل المنع بتقريب انه اخص مطلقاً من عموم دليل المنع لكنه قد يتفق المنع
في خاص من الخبر بكونه بعينه وبين دليل المحض عموم من وجه كالمنع عن العمل بموافق العامة فان الرشد في خلافهم
وكالمنع عن العمل بالشاذ النادر فلو كان دليل المستحب من احد القسمين فهل يؤخذ به عملاً بالمحض او ترك عملاً بالنهي
والذي يقوى في النظر المنع من الشاذ والموافق للعامة ارشاداً الى كون الحق في خلافه بخلاف المنع عن خبر الفاسق

ارشاداً الى عدم الوثوق به حتى يتبين ترك العمل بموافق الحاجة اذا وجدنا لكونها كالقياس وابطال شرط
في الحكم كون ذلك العمل مشروعاً في جملة بعموم او اطلاق في زمان او مكان او حال وجاء الخبر فيه خلافاً بحكم حيثية ثابتة
او شرط فيجوز الطلاق عبادة جديدة بقاعدة المستلزم لوجاد بها من ضعيف وبهذا ومقتضى اطلاق الادلة الثاني والثمرة
بينهما قليل جداً مقتضى القاعدة ان يكون كل زيادة ونقيصة في العبادة مبطلا لها سواء كان في
الطهارات او الصلوة او غيرها من العبادات والافتراق الحاصل بين القول بان امرها موضوعة للصحيحة او للاعم منها
الفاسدة وتنقيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي ان العبادات لا ريب انها كلها مخترعة من قبل الشارع وانها
منوطة او اجزائه الى كل منها يعرفونها وبعبارة اخرى هذا المجموع المركب من حيث هو كذلك مما قد جعله الشارع
ورتب عليه احكاما كثيرة دنيوية او اخروية ولا ريب ان انضمام الامور المتعددة بعضها الى بعض على نسق وترتيب يلزمه
هيئة خاصة قهرية هي الجزء الصوري للمركب ولا يمكن تحقق مركب من دون هيئته وانا نبحث هذه الهيئة انها
داخلة في الماهية المطلوبة او هي قهرية عارضة للاجزاء المجعولة عند اجتماعها ليست بمطلوبة فنقول الظاهر كون الهيئة
داخلة في العبادة وليست عبارة عن مجرد الاجزاء المادية والدليل على ذلك تبادر المعنى من الفاظ العبادات وسلب الاسم عما
تغير فيه الهيئة في بعض الافراد كالفعل الكثير في الصلوة فصار معلوما ان الهيئة غير خارجة من الماهية بل هي جزء
للمامور به وصار فالحاصل انا وجدنا في العبادات ان الشارع جعل التقديم والتاخير ونحو ذلك منوعا للعبادة وجعل لكل
قسم منها حكما برأسه يكشف ان الهيئة لها مدخلية في الماهية على ان الظاهر ان الشارع في هذا التركيب جرى مجرى طريقة

الحكمة المعروفة بين العقلاء ولا ريب انا نراه من طريقة العقلاء في احداث التراكيب المختلفة في ادوية ومعاجين
وابنية وآلات ونحو ذلك مدخلية الصور والهيئات في اثارها وثمراتها ومطلوبيتها ومع ذلك لا يمكن انكار ان الهيئة
لا يترتبون تلك الثمرات عليه مع ان كل موجود خارجي مما خلقه الله تعالى نرى ان للهيئة مدخلا في التسمية
بل الآثار دائرة مدار الهيئات والصور دون المواد فمقتضى ذلك كون الهيئة داخلة في مسمى الفاظ العبادة والازم
ذلك عدم صدق اللفظ وعدم الترتب للثمرات بدونها وهو معنى البطلان فان قلت انا لا ننكر دخول الهيئة في الجملة
في الماهية بل ذلك من الواضحات ولكنه لا يلزم من ان كل زيادة ونقيصة مبطلة لعدم تغير الهيئة بمطلق الزيادة والنقيصة
قلت هذا اغفلة عن المدعى وبيان ذلك ان الكلام تارة في ان هيئة العبادة اي شيء هو بمعنى انا لا ندري شيئا
ان المقصود في هذا الطرف مطلق الا ونحو ذلك والكاشف عن ذلك اما امور اما الصلاة عند المتشرعة فيثبت بذلك
ان الهيئة احد الامرين او الاجماع او الاخبار الدالة على الحكم وهذا هو مقام ثبات اصل الماهية والاجزاء والشرائط والهيئة
بطرقها المقررة والمقام الثاني ان بعد ثبوت الهيئة ذلك مثلا كما لو ثبت ان الزائد عن سورة واحدة العلوة ليس مع
او سورة الواحدة لازمة فيها بالنص ولكن لا ندري ان الزائد مبطل او لا ندري ان نقصان السورة مبطل كالركوع مثلا
مقتضى القاعدة ان نقص كل شيء ثبت انه داخل في الهيئة وزيادة كل شيء ثبت بالدليل الشرعي انه حق
اعتبر في العبادة مبطل لها والوجه في ذلك امر احدها ما مر ان الهيئة بعد ثبوتها داخلة فيما اعتبره الشارع عبادة وصدق
الاسم بدونها مع مذهب من يقول بالاعم لا ينفع في شيء اذ الاعم ليس مامورا به بعد قيام دليل على الخصوصية ولا ريب ان

النقص مغير للهيئة لان الجزء اللاحق للمتروك يلحق الجزء السابق عنه وهو هيئة مغايرة وكذلك في الزيادة لان
تخلل الزائد مغير لهيئة المتلاحقين فيتغير هيئة المجموع المركب وذلك واضح وثانيها قاعدة الاشتغال المقررة مع
من يقول بكون الالفاظ للصحيحة بان الشك في كون الزائد والناقص مما يوجب شكا في صدق الاسم فلا يقع الامتثال
ومع من يقول بالاعم بان المانع المشكوك وان اندفع مانعيته بمعنى ان الجزء الناقص مثلا وان نفينا كونه مبطلا
باصالة عدم المانعية لكن مقتضى الارتباط النفس الامري في اجزاء العبادات المركبة انه لو كان هذا الناقص مبطلا وجزءا فعلى
لعل فالاجزاء الباقية ايضا غير نافعة لقضية الارتباط فالبراءة والامتثال لا يحصل الا بالاتيان بالناقص وترك الزائد حتى
يحصل القطع بالامتثال بالعلم ثبوت التكليف وثالثها ان مقامنا هذا غير مرتبط باصالة الجزئية والشرطية والمانعية
ونحو ذلك اذ الغرض ليس اصل الجزئية في الناقص وعدمها في الزائد مشكوكا بل هما معلومان فاذا زاد او نقص فنقول مع
قطع النظر من حكم المفعل الحكم العرف بعدم كونه امتثالا للمامور به وهو معنى البطلان ورابعها الاجماع المحكي على هذه القاعدة
في كلام جماعة من اماثل المتاخرين وخامسها الاجماع المحصل من تتبع كلمات الاصحاب في العبادات فانهم بعد ثبوت الزيادة
والنقيصة يحكمون بالبطلان حتى يثبت دليل على عدم المانعية وسادسها الصحيح المروي في كتاب الصلوة اذا استيقن انه
زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان استيقن يقينا وهذه الرواية تخص من الرواية الذي
من وجهين احدهما اشتماله على حكم الزيادة دون النقيصة وثانيهما اختصاصه بالصلوة لكن الظاهر عدم الفرق بين الزيادة
والنقيصة اولوية في البطلان واقوى في عدم صدق الامتثال عرفا ولا فرق بين الصلوة وغيرها لكون الكل توقيفية على هيئة خاصة

متلقاة من الشارع والفرق بين الصلوة وغيرها في هذه الجهة غير واضح بل منشعب لا ريب ان
العبادات الموسعة في وقتها يتخير المكلف في ايقاع المامور به في كل حصة قابلة للوقوع فيها اذا كان المكلف جامعا
للشرائط فاقدا للموانع غير معذور باحد الاعذار التي توجب فقد شرط او جزء او نحو ذلك واما مع الاعذار فهل
التخيير في حقهم كذلك فلهم الاتيان بالمامور به في آن العذر بطريق المعذور وان احتمل او ظن او علم زوال العذر في الآن
الثاني من الوقت او الاجزاء اللاحقة منه او التخيير غير ثابت في حقهم واللازم مراعاة التمكن والصبر الى آخر الوقت او ان
الاسكان او التفصيل بين راجي الزوال فلا يتخير له وبين اليائس عن زوال العذر فيتخير اقوال الاول للاصحاب فاكثر القدماء
على التخيير مطلقا والمرتضى وابن الجنيد كالاكثر على المنع مطلقا وجماعة من الفضلاء من تاخر عن الشهيدين على التفصيل والكلام في
هذا الباب مضطرب شديد الاضطراب وتشتت الجملة من مراتب المسئلة توضيحا للمدعى ومن جملتها العذر عن الكمال كالجبيرة
كالجبيرة ونحوها وكذلك في غسل جنابة مع الاكتفاء بما يمكن غسله وكذلك العذر في تطهير الثياب والجسد عن اثر النجاسة والشرائط والطهور
من الموانع او العذر من تحصيل الساتر او عذر الامكان لعدم الصلوة ومن نجاسة او اشتباه القبلة بها ومع التخيير او فقد الماء حتى
يتوضأ او يغتسل او وجود العذر من استعماله او الخوف عن تحصيله او وجود السلس والبطن الذي لا يخلو الصلوة منه
مثلا او ان الحدث معها او العجز عن القيام في الصلوة او الاستقرار واتقان الافعال او الاذكار وكذلك العذر في اتمام الحج والعمرة
وشرائطه والتفصيل الكلام بالموسعات المرتبة بالخصوصية بل يعمها والموسعة ما دام العمر كقضاء الصلوة مع الكفارة من الموسعة
والتنبيهات بالاجارة او التحمل ممن يستظهر ذلك فان كل ذلك داخل في محل النزاع متفرق كل مكلف بخطاب مخصوص داخل

عذر يشتغل به الغرض الى غير ما هو لازم عقلا اختيارا بل يلزمه اشتغاله بزوال العذر حتى ياتي بالمامور به الواقعي الاختياري
او لا يلزمه ذلك بل هو مخير فيه او ان زمان التوسعة فله الاتيان في كل زمان بمقتضى تكليفه في تلك الحالة او تفصيل
بين الرجاء والعدم فالاكثر على التخيير الا فيما خرج بدليل خاص لاصالة عدم لزوم التاخير وعدم تعين الايقاع في اخر الاوقات
الامكان واستصحاب بقاء التخيير مع عدم دليل صالح على رفعه ولاطلاقات الكتاب والسنة في اصل الواجبات المرتبة كقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا واقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن فاتته فريضة فليقضها كما فاتت
ونظاير ذلك من الخطابات الدالة على ان بمجرد دخول وقت المامور به يكون المكلف مامورا بالاتيان بالمامور به مخيرا
بالنسبة الى اجزاء الوقت او بالنسبة الى مدة العمر فيما اوسع فيه كذلك فمتى ما اتى بالمامور به على حسب ما هو عليه في اي حالة
كان من اجزائه من التوسيع فقد اتى بالمامور به والامر الشرعي يقتضي الاجزاء فلا اعادة عليه ولا قضاء كما انه لم يترك
بذلك واجبا ولان التخيير في شيء والتوسيع فيه تخيير وتوسيع في لوازمه وبيان ذلك ان الشارع جعل لواجد الوضوء
مثلا ولفاقده التيمم وللعاجز القعود والمضطجع وللقادر القيام ونظاير ذلك من الابدال التي جعلت عناوين للاحكام
الشرعية في قبال المختار الخالي عن العذر مثل ذلك ولا ريب ان المكلف قابل لطرو هذه العناوين المختلفة عليه فتارة مريض
وتارة صحيح وتارة مسافر وتارة حاضر وتارة عاجز واخرى قادر ونحو ذلك فيمكن تبدل العناوين المجعولة موضوعا
للاحكام في المكلف في جميع الاحوال والازمان فايجاب الشارع على الانام مثلا قضاء صلوة الصبح مثلا وتوسيعه ما دام العمر
مع علمه بانقلاب احوال المكلفين في مدة عمرهم عجزا وقدرة وصحة ومرضا وغير ذلك يقتضي ان الشارع رضي بقضائها

فاي فرد

في اي وقت اراد المكلف قضاءها على مقتضى عنوان تلك الحالة فللمريض القضاء في حالة عجزه جالسا او قاعدا ولذي
جبيرة او نحوها وضوء الجباير وفي حالة العجز عن تحصيل الساتر عاريا ونحو ذلك مصليا مع النجس ومع عدم ذلك فصلوة
المختار وبالجملة التخيير في الازمان مع العلم باختلاف المكلف في العنوان بحسب الازمان يقتضي التخيير في كيفيات المامور به
بحسب اختلاف الاحوال وقس على ذلك الصلوة اليومية والغايات وساير المستحبات من صلوة الايات واعمال الحج والعمرة ونحو ذلك
ومن هنا نقول ان العبرة في صلوة السفر والحضر او بالعكس بحالة الاداء لاصالة الوجوب ولان التكليف ذوي الاعذار بالانتظار
تاخير العسر الشديد والحرج الاكيد المنفيين آية ورواية بل كاد ان يلحق في بعض افراد المكلف بالايطاق خصوصا في الاوقات
التي لا يعلم آخرها غالبا الا بترصد كامل ودقة مع اختلاف احوال الناس في الصغر والكبر وكثرة وقوع الامراض والاعذار
... في الاعصار والامصار فلو لزم في جميع ذلك الانتظار لزم العسر الواضح وقد تقدم في عناوين المشتركات ما يدل
على ... شرعا ولان الالتزام في جميع ذلك بالتاخير مما يكاد يحصل الاجماع على خلافه بل الظاهر بل القطع من ملاحظة
فتاويهم هنا في الابواب ... عدم اللزوم في المعذور مطلقا فاذا جاز وثبت التخيير في بعض الاعذار فلا تفصيل فرقا بينه
وبين غيره لاتحاد الدليل والوجه في التوسعة في الجميع ولانا نرى سيرة العلماء والاعوام في الاعصار والامصار على انهم
لا ينتظرون زوال العذر بل يبادرون الى الطهارة ... من جبيرة ومرض وقعود وعدم استقرار ونحو ذلك وهذا
... فيكشف عن طريقة ... الشارع ... تقريره ورضاه بذلك لانه يبعد عدم بلوغ ...
صاحب الشريعة ... في المدة الطويلة ولان التاخير لو كان لازما لاشتهر وتواتر في الاخبار والفتاوى لعموم البلوى بالاعذار

ولتوفر الدواعي الى السؤال عنه ونقله مع انا لم نجد في النصوص مع كثرتها في باب الاعذار ما يدل على ذلك سوى روايات
او خبر في باب التيمم مع وجود معارض لها اقوى وافتى بالتخيير هناك جماعة او على التفصيل مشهور الاصحاب وقد قوينا في طهارة
الجواهر في شرحنا على النافع لزوم التاخير في التيمم على النصوص المعتبرة المعتضدة بروايات أخر كما سنذكره عن قريب ولهذا
الباب العظيم لا يكتفى فيه بمجرد هذه الروايات ولم نجد من الفقهاء من يفتي بلزوم التاخير الا المرتضى وسلار وابن الجنيد على ما نقل عنهم
مع ان اكثرها غير النقل ولم نحضر في عباراتهم وكتبهم حتى يعلم انهم قائلون به مطلقا او مع التفصيل في جميع المرتبات او في خصوص الصلوة
اليومية في جميع الاعذار او في اعذار خاصة والحاصل ان النصوص والفتاوى مع عموم البلوى يقتضي بالتخيير وعدم لزوم ما ذكر
من الاكثر من الانتظار والله العالم ولان اطلاق الادلة الواردة في خصوص اصحاب الاعذار كالاكتفاء بما من الطهارة ...
خوف الاطالة والخروج من وضع الكتاب لنقلنها مثل ما في الجباير والسلس والمبطون والعاجز عن القيام والقعود في الصلوة والمشي
في الطواف ونظاير ذلك قاض بالتخيير والتوسيع للمعذور كالمختار من دون تفاوت وليس في شيء منها الامر بالتاخير او الانتظار
زوال العذر بل ما اطلعنا عليه مطلقة مثل قوله يغسل ما حوله ويمسح الجبيرة او العاجز يصلي قاعدا ونحو ذلك فعليك بالتتبع التام
حتى يتضح لك المقام ولان ما دل على افضلية اول الوقت والاهتمام في عدم تاخير الفرائض مما قد يكاد يبلغ تاركه حد
العاصي وعموم الادلة الدالة على المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير والذم الوارد في حق من يضيع الصلوة ويؤخرها الى آخر
الوقت كلها مطلقة شاملة لذوي الاعذار وغيرهم ولا دليل يصلح لتقييد هذه الادلة او تخصيصها ومجرد احتمال زوال العذر والاتيان
بالصلوة او غيرها من العبادة على الوجه الاكمل والاتم الاختياري غير صالح للتقييد لان ذلك ترك للقطعي بالمحتمل فان حصول

اول الوقت

اول الوقت متيقن وزوال العذر محتمل والقطعي لا يترك بما لا يوثق بحصوله ولان في لزوم التاخير تغريرا بالواجب وتعريضا له
معرض الفوات لاحتمال طرو الموت والسهو او الغفلة او مانع آخر يمنع المكلف من الاتيان به ولاحتمال طرو عذر اشد من
هذا العذر او تحمل اشد او امراض بحيث لا يتمكن من القعود وعروض حادث لا يتمكن من ... فقس على ذلك نظايره
فالبناء على لزوم الانتظار المحتمل لفوات الواجب من اصله او طرو النقصان ازيد مما هو موجود في اول الوقت بمجرد احتمال زوال
العذر غير مانوس لطريقة الشرع ومستبعد من الاهتمام بحفظ الحدود المعلوم من حال صاحب الشريعة ومن هنا يعلم ان القول
بلزوم التاخير في صورة لا يرجى زوال العذر بمكان من السقوط والضعف ... بالزام سنن الفقاهة والمشي على ما هو المستفاد
في نوع المذهب فان الضروريات لا تكاد تنضبط ولان المستفاد من طريقة الشرع كما يستفاد ... في العنوان الاتي
ان وقت العبادة في نظر الشارع اهم من ساير الشرايط والاجزاء وكلها تسقط مع التعارض منها وبين الوقت فاذا كان الاهتمام
بالوقت بهذه المثابة فمن المستبعد جدا الزام الشارع بالتاخير الى اخر الوقت بمجرد احتمال زوال العذر وحصول الشرط والجزء
الناقص سيما في الاعذار التي جعل لها ابدال في الشرع وليس مجرد النقص والكمال من الاهتمام بالوقت في نوعه ان الاكتفاء
ببدل الاجزاء او الشرائط المتعذرة وادراك اول الوقت اولى ولا اقل من تساوي الامرين الموجب للتخيير فالقول بوجوب التاخير
مع ندرة قائله مستبعد جدا والذي يصلح حجة للقول بالتاخير امران احدهما انه لا ريب ان المكلف اولا وبالذات انما
هو مع الرافع الاختياري ولا ينتقل منه الى بدله الا مع تعذر الاختياري ولما كان الواجب موسعا يصح القيام في اي جزء من
اجزاء زمن التوسيع كان المكلف قابلا لان يكون في هذه الاوقات مختارا او معذورا فالم يستغرق العذر جميع اجزاء الوقت

فلا يتعدّ ان الاختبارى متعذر حتى ينتقل منه الى بدله وذلك فى العرف واضح فلو قال المولى لعبده اشترِ بماء النهر فذا
فى اى وقت من اوقات النهار شئت وان لم تجد ماء النهر فات بماء البئر ولا ريب ان هذا العبد اذا اصبح ولم يجد ماء النهر
فاتى بماء البئر معتذرا بان المبدل متعذر لذمّه العقلاء معللين بانه لم يتعين عليك الاتيان فى هذا الوقت حتى ينتقل الى بدله
بالتعذر فيه فلعلك تمكن منه فى اثناء النهار فتاتى به وبالجملة كما ان التكليف المتعلق بالكلى لا يسقط الا بتعذر جميع افراده
لان مع القدرة على فرد واحد يكون الكلى مقدورا فلا وجه لسقوطه فكذلك الواجب الموسع فانه يحلّل الى التخيير فى اجزاء الوقت
والصبر للمامور به باعتبار وقوعه فى اجزاء الوقت الموسع افرادا اعتبارية تنزل منزلة الافراد للكلى الطبيعى فلا يسقط التعذر الا
مع استيعاب العذر للكل حتى لا يتمكن من الافراد المفروضة منه ولا يعلم هذا التعذر الا بالصبر الى آخر اوقات الامكان فان بقى
العذر اتى ببدله وان زال اتى باصل المامور به وثانيها الروايات الواردة فى باب التيمم الدالة على لزوم التاخير مثل قوله اذا لم يجد
المتيمم ان يتيمم الى ان يضيق الوقت او عليه ان يطلب الماء ما دام فى الوقت ونظاير ذلك فان المشهور فى ذلك خرجه او سنة
بين دالة على الطلب وبين آمرة بالصبر مطلقا فاذا اوجب فى المتيمم ذلك لزم فى غيره الا بعدم وضوح الفرق بينه وبين غيره
والجواب عن الاول يظهر مما قررناه فى تضاعيف ادلة الاكثرين وتوضيحه ان هذا الكلام انما ينفع لو لم يتعلق خطاب بالبدل
بمعنى ان تعلق الخطاب بالمامور به موسعا فلا ريب فى عدم سقوطه ما لم يستوعب العذر جميع الوقت واما اذا تعلق خطاب بالبدل
فلا يخلو اما ان يكون خطابا عقليا ناشيا من قبح تكليف ما لا يطاق او خطابا شرعيا فان كان خطابا عقليا فالكلام جوازه الآن
بالبدل مع التعذر لكن لا يفيد الاجزاء فلو اتفق انه ظهر زوال العذر مع بقاء الوقت وجب الاتيان باصل المامور به وهذا معنى

ان الامر العقلى لا يقتضى الاجزاء واما الخطاب الشرعى فان كان مقيدا بدوام العذر اقتضيته مهملة لا يظهر منها سوى الاتيان
بالبدل مع بقاء المعذورية وبعبارة اخرى ليس فيه اطلاق يشمل حالة زوال العذر فهذا الامر كالامر العقلى فى عدم اقتضائه
الاجزاء وان كان فيه اطلاق يشمل صورة بقاء العذر وزواله فظاهر هذا الامر افادة الاجزاء وان زال العذر وهذه الاوامر
فى صاحب الاعذار كلها اوامر شرعية مطلقة مفيدة للاجزاء وبهذا سميناها ابدالا للمامور به فاذا اتى المكلف فى جزء من اجزاء
الوقت بالبدل فقط الامر الاجزاء وهذا هو المراد من جواز التاخير والتقديم المعبر عنه بالتخيير والفرق بين افراد الكلى المخير فيه
واجزاء الواجب الموسع اجتماع اجزاء الكل فى وقت واحد فاذا تمكن المكلف من الاتيان ببعض فقد تمكن من الكلى
فلا يصدق التعذر بخلاف الموسع فان تعذر المامور به فى بعض اجزاء الوقت يصدق انه متعذر فى هذا الحال فيجيء الخطاب بالبدل
ونظير ذلك فى الكلى الطبيعى الافراد الممكنة فى الآن المتاخر فان امكان بعض الافراد فى الآن المتاخر لا يؤثر فى وجود الكلى
ومقدوريته بل يصدق عليه انه متعذر فلا وجه لقياس المقام بالامكان فى بعض الافراد بالزمن الاول والجواب عن الثانى
ان التيمم خرج بالدليل وقد افتى به المشهور فالحاق غيره به لا دليل عليه والمسامحة فيه منقح والفارق ان مدار مصير التيمم
التخيير اطلاق الدليل الدال على البدلية كما قررناه وتوجه الخطاب من اول الوقت ان مختارا فمختار وان مضطرا فمضطر
الدليل فى التيمم كذلك فان اطلاق قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا قد تقيد بالنص من الدلالة على انه لا يتيمم الا عند الضيق فيصير
المعنى ان لم تجدوا ماء فى جميع الوقت حتى انتهى الى آخر اوقات الامكان عادة فالالزام فى التيمم بخلاف ساير الاعذار اذ ليس فيها
ما يقيد الدليل والله العالم مضافا الى انه يمكن الفرق ايضا اعتبارا من ان غالب الاحتياج على التيمم انما هو لفقد الماء والاعذار الاخر

قليلة الوقوع مثل الخوف ونحوه والغالب ان فاقد الماء اذا تفحص وانتظر يجد الماء فلهذا اسند الشارع هناك باب التعجيل
ولم يجعله منوطا بزعم المكلف القطع بما يختاره من عدم الفرق بين الرجاء وعدمه نظرا الى زوال العذر فيه فى اغلب الافراد
بخلاف ساير الاعذار فان الابتلاء لها غالب وزوالها فى اوقات التوسيع نادر فرخص فى الاتيان من اول الامر حذرا
من فوت الواجب من اصله وهذا الذى ذكرناه حكمة مقربة للدليل والا فالمتبع النص فتدبر ومن هنا ظهر ضعف القول بالتفصيل
حتى فى مسئلة التيمم كما ذهب اليه جماعة من الافاضل من المتاخرين الذى علقوه بانه مع عدم الرجاء لسقط عنه تكليف الاختيارى
للتعذر بخلاف ما لو كان راجيا فانه لا يسقط التعذر حتى ينتقل الى البدل وهنا ان دل عليه دليل خاص كما يدعونه فى التيمم
جمعا بين الاخبار فلا كلام فيه بعد وجود المخرج من القاعدة فيجب القواعد لقول الاشبه فى ان المراد من التعذر كعدم وجود الماء
او العجز عن القيام او نحو ذلك انما هو التعذر الواقعى فاما ان يصدق مع التعذر فى وقت من اوقات التوسيع ان المامور به متعذر
فلا معنى لعدم جواز الانتقال الى بدله من اول الامر واما ان لا يصدق حتى يستوعب العذر الوقت فلا معنى للاكتفاء بعدم الرجاء
المكلف لا وخالة فى صدق الدليل واقعا فان كشف خلافه وزوال العذر فى اثناء دليل دل على اجزاء ما فعله من الامر الواقعى
فان كان دليل البدلية فقد عرفوا ان البدل فرع التعذر الواقعى فى جميع الوقت ولم يتحقق فظهر ان البدل ليس بدلا
والاجزاء فرع جعل الشارع له بدلا فتدبر نعم لو كان المكلف يعلم قطعا حقيقيا لو فرض حصوله او علما عاديا يوثق به فى
العادة زوال العذر فان كان ازالته من الاختياريات كذهابه الى مكان فيه الماء وغسله الثوب النجس او نقله ما لم يعلم من القرائن
الواجبة ونظايره فلا كلام فى لزوم التاخير لتحصيل المقدمات وهذا اجماع من اصحابنا والا لم يكن الازالة اختياريا بل كان امرا

ليس فى قدرة المكلف لكن يعلم زواله عادة فان امكن حصول العلم به كذلك كالمسلوس والمبطون الذين لها فترات متسعة
الصلوة والمريض الذى اعتيد له البرائة والاقامة فى وقت يمكنه فيه الاتيان بالعمل كالمختار فهل يجب عليه التاخير ام لا محل النظر
والفرق بين هذا وبين الاول عدم حصول المقدمات الاختيارية لا بعنه اضطرارا ولا بعنه مثل ذلك من ذوى الاعذار قطعا والامر فى
مختار المطلق بخلاف الثانى فانه وان كان يعلم الزوال الحادث عادة لكنه مضطر الآن داخل تحت ادلة ذوى الاعذار ويعلم بالزوال
لا دخل له فى ذلك والذى يقوى فى النظر القاصر عدم لزوم التاخير فيه كمن لا يعلم لاطلاق الادلة ولا لزوم القول بلزوم التاخير عدم
وجود التكليف الاضطرارى بالنسبة اليه وهذا خلاف مقتضى الادلة مع ان العلم بالمستقبل لا يكاد يتحقق غايته الرجاء والوثوق وقد عرفت
حاله هذا ما يتعلق بالكلام فى اصل المسئلة واساسها والاستدلال يتبع من ذكر كلمة الفقهاء والادلة الخاصة فى الفقه وتملكت بالتتبع
فى موارد الفروع حتى يتضح لك حقيقة الحال   اذا تعارض سقوط احد الاجزاء او الشرائط الاختيارية اولوية اوالاخر
مع الاخر فالوقت مقدم على الكل بمعنى ان مراعاة الوقت لازم وان سقط بعض الاجزاء او الشرائط وقد استفيد هذه القاعدة
من الادلة الخاصة التى وردت فى صاحب الاعذار على الاتيان بالمقدور وهى كثيرة لا تكاد تحصى والذلك لا يضر نقص الوضوء وغيره
ونحوه سقوط المائية ووجود النجاسة وسقوط السورة فى الصلوة عند الضيق واعتبار الشارع بركعة من الوقت وعدم رضاه بما عدا
وسقوط الاركان فى صلوة المطاردة والقصر فى صلوة الخوف وسقوط الشرائط حيث تفوت غالبا كالاستقبال والاستقرار والساتر والاباحة المكان
وشرائط ما يسجد عليه ونحو ذلك وسقوط القيام والانتقال الى المراتب اللاحقة من الايماء ونحوه بل ربما ينتهى الى مجرد النية وهذا كله دال على
ان الشارع لا يرضى بفوات الوقت ويرضى بسقوط غيره من الشرائط والاجزاء والا فكل معذور ينتهى الى حالة اختيار غالبا والا فلا

بعد موته او في حياته فرضا لشارع بقضاء العمل بعده لشابه اهتمام بحق الوقت فكل عبادة موقتة اذا دار الامر بين فوات وقتها
او فوات بعض شرائطها واجزائها فمقتضى القاعدة تقديم الوقت وان نقص شرط او جزء الا ما دل الدليل على شرطيته مطلقا ولو
او دل الدليل الخاص على لزوم الاتيان به في خارج وقته وتركه في وقته وليس غرضنا من الوقت الوقت الخاص بل الموقتة ما دام العمر
كما لو انتهى الى آخر اوقات الامكان بحسب علم المكلف فياتي بالمقدور منها والمرتبة بعضها على بعض كافعال الحج والعمرة وان لم يبين
لها اوقاتا خاصة في حكم الموقت فالممكن من اطراف صلوته لازم الاتيان قبل الشروع فيما تعقبه من اعمالهما وقس عليه سائر الافعال
والغرض الاشارة الى الضابط المستفاد من استقراء كلام الشارع وكلمات الحجولة المتفرقة في ابواب الفقه ومن هنا اوردنا على من لم
يجوز التيمم لضيق الوقت مع وجود الماء مطلقا بان التيمم بالشرع مع وجود الماء وفوات الوقت لم يقم على الدليل على انه مسوغ للتيمم
كالفاضل المحقق نجم الدين ابو القاسم بن سعيد قدس الله تعالى لطفه ومن قال بمقالته من افاضل من تاخر شكر الله مساعيهم بان فوات
الوقت لو لم يكن مسوغا للتيمم فاي داع على شرعية التيمم اذا المكلف اذا لم يجد ماء في الوقت الحاصل له من اتمام مانع فلا تتم الطهارة
من حصول الماء له في وقت من الاوقات وزوال العذر كذلك فلم يرض الشارع بترك الطهارة والاتيان بها في خارج الوقت مع
المائية وليس الداعي الى جعل هذه الابدال الا ارادة الشارع وقوع العبادة في الوقت كيف ولمكن الشارع بالقعود والاضطجاع ضعف وبتجرد
التسبيحات في الطاردة ورضي بسقوط الاركان من غير بدل ولم يرض بالتيمم المجهول بدلا لادراك الوقت مع ان التراب احد الطهورين الطهور
اسلم عشر سنين كما في الحديث النبوي وجملة من فحول المتاخرين رفع الله درجاتهم جعلوا من فقيه المسئلة من ماخذ او لم يلتفتوا لهذه
الدقيقة ولم يجدوا دليلا محكما يدل على جواز التيمم لضيق الوقت ولم يعتبروا الشهرة افتوا بعدم الدليل فترددوا بعضهم سلك آخرون

مسلك المحقق

سلك المحقق مع ان الحكم بعون الله واضح بعد تحقق القاعدة المقررة فنقتصر من جملة القواعد
المستفادة من الشرع الكثيرة الدوران المنتشرة الفروع قاعدة الميسور ولزوم الاتيان بالمستطاع ومن تمسك بها في لزوم تخفيف الحائض
كما وكيفا كالغسل مرة ولم يطهر وفي غسلات الولوغ ومنزوحات البئر وبالمبالغة وقيام غير التراب مقامه في التطهير وفي
الاقطع والجبيرة وفي اعداد غسلات الوضوء والمضمضة وغسل اليد والمباشرة في جميع ما يعتبر فيه وحكاية ما امكن من الاذان وسائر
الدعوات المندوبة واعداد مسحات الاستبراء وخرطاته ولبس الحائض في مصلاها وسندب الاحتضار والموت وتغسيل
بالقراح مع تعذر الخليط من سدر او كافور او من وراء الثياب وقيام غيرها مقامه والواحد مقام الثلثة في الكفن وكفاية
التكبيرات في صلوة الميت والممكن من التربيع للجنازة وطلب الثلث وان لم يكن صلوة او طويلين والمسح مقام الغسل وظهر اليد موضع
بطنها واحديهما مقام الاثنتين والممكن من النوافل بقدر ما امكن من العورة ولزوم الصلوة عاريا وما امكن من البعد بين المرأة
والرجل في الصلوة وارتكاب الاقل المحذورين ولو اعتبارا في تعارض المكروهين او الحرامين وقيام الاعماء والقعود والاضطجاع
والاستلقاء مقام القيام وبعض القراءة والترجمة والملحون والذكر مقام الكل الصحيح وفي المقدور من انحناء الركوع ونحوه من
سائر الاجزاء والشرائط واداء المقدور من الحقوق الواجبة المالية كلا وبعضا والقيام في المعبر وحركة الرجلين لمن نذر المشي وفي
الكفارات على العدد ولزوم الفصل بالمفطرات وان قطعوا ولزوم المقدور من الصيام والاطعام وتقديم المعتكف اقل الطريقين بلا
واستنابة العاجز عن الحج وكون النائب من الاقرب الى بلده وصرف المال الى القاصر عن الحج الموصى في وجوه البر ولزوم الاقرب الى
الميقات لو امكن وفي انتقال الحكم لعضو الاصيل الى الزائد وتقدير الجزارة الى ترك واجب او فعل محرم بقدر رأوحيا بعض الجبهة وتمام

الرامي بصفات الجمار والهدي وذبح القربان وان لم يبلغ محله واسرار فاقد الشعر الموسى على رأسه المقدور من الامر بالمعروف او
النهي عن منكر واجراء الحدود والاحكام وبراءة الوكلاء والامناء والاولياء المصالح درجة بعد درجة وذبح الواقع في البئر دون
شرائطه ومسئلة فوات الفور وفوات المقيد من زمان او مكان او وصف او حالة ذاتي او عرضي قابل للتبدل ام لا ونظاير ذلك مما
لا يخفى على المتتبع وتنقيح المقام بحيث يرتفع عنه غشاوة الاوهام ان يقال ان المامور به قد يكون امورا متعددة مستقلة غير
مجتمعة تحت اسم واحد كالصوم والصلوة ونحوهما وقد يكون امورا متعددة مندرجة تحت عنوان بحيث يكون كل منها مامورا به
على طريقة العموم الافرادي كايام شهر رمضان والنوافل المرتبة على ما حققناه في محله وقد يكون المامور به مركبا من اجزاء يطلق
كل منها اسم الكل كستر العورة واداء الدين ونظيرها ما يطلق على الجزء اسم الكل كقراءة القرآن وقد يكون مركبا من اجزاء او خارجية
مدرجية لا يطلق على كل منها اسم الكل مع ارتباط بعض منها ببعض بحيث لو اختل احد اجزاء الاختلال الجميع كالصلوة والصوم وقرائته
سورة فاتحة والحج ونحو ذلك وقد يكون المامور به امرا مقيدا خاصا اما مجالة كالركوع والسجود ونحوه او بوصف كالمشي الى
هو عبارة عن الحركة من مكان الى مكان مثلا بتحريك الرجلين وتبديل سطحها او باضافة كالتسدر والماء الكافور ونظاير ذلك من
قيود زمان او مكان بحيث لو فاتت تلك الحالة او الوصف او الاضافة او القيد لم يصدق اسم المامور به وان بقي منه
بعض من مقدماته او اجزائه وقد يكون مركبا من اجزاء عقلية كالانواع المركبة من الاجناس والفصول ثم قد يكون الباقي بعد فوات
المتعذر بحيث يعد عرفا وعادة انه من ابعاض المجموع المركب ومن بقاياه والمقدور منه وقد يكون امرا خارجا لا يعد في
عليه ذلك في نظر العرف ثم قد يكون هذا المامور به مطلوبا بامر تعبدي وقد يكون مطلوبا بامر توصلي كالركوع سببا للامر او شرطا او رافع

عدم او ...

مانع ونحو ذلك وقد يكون مطلوبا بالاعتبارين فهنا مباحث ينبغي التنبيه عليها فتنقيح الامر فنقول الاول في هذه المسئلة من
طرق الشرع روايات احدها ما رواه في عوالي اللئالي عن النبي ورواه الاصحاب في كتب الفروع وهو قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه
ما استطعتم وثانيها ما روي عن امير المؤمنين في العوالي ايضا الميسور لا يسقط بالمعسور وثالثها عنه ايضا ما لا يدرك كله لا يترك
كله اذا عرفت هذا فاعلم انه لا اشكال في لزوم الاتيان بالمقدور في القسم الاول اذا كان الواجب امرا مستقلا غير مرتبط وتعذر اتيان
يوجب سقوط الخطاب منها ومقتضى الاصحاب بقاء الوجوب في المقدور ولا شبهة في جريانه في هذا المقام عند من قال بحجيته مضافا
الى ان ذلك مقتضى اطلاق الخطاب فان الاوامر تدل على مطلوبية المامور به سواء تعذر غيره او امكن مع ان هذا القسم
محل وفاق بل محل ضرورة لا ينبغي فيه متشكك ولكن بالرواية الاولى غير شاملة له اذ الظاهر من تنكير كلمة شيء وقرينة قوله
منه ارادة البعض من المامور به الواحد المركب كلا يتفصل والمقام ليس منه فان تحت عموم ما دل على الاطاعة يشمل الكل فيكون
كل هذه الامور بعضها من الاطاعة او فردا منها فليندرج تحت الرواية بذلك الوجه قلت او لا ان المراد في هذه الامر
الخاصة نفسها لا من حيث الامر العام وفرق بين المقامين وثانيا ان معنى الاطاعة الاتيان بالمامور به فقد عرفت ذلك
العام فرع كونه مامورا به وبعبارة اخرى اذا تعذر احد الامور المطلوبة فان كان الحكم لازم الاتيان اما الاصل الاولي
او الاطلاق او قاعدة جارية في الخصوصية فيصير الاتيان بالبقية اطاعة جزءا او فردا فياتي فيه عموم دليل الاطاعة وقاعدة المعسور
بالنسبة الى الاطاعة فبعكس ان لم يقم دليل بالاطاعة فيلزم الاتيان بالمستطاع منها ولو لم يكن الحكم لازم الاتيان بشيء الاصل او الادلة المذكورة
فلا يكون الاتيان به اطاعة حتى يكون مامورا بالاتيان به بالاستطاعة فاندراج المقام تحت الاتيان بالمستطاع من الاطاعة العامة فرع

ادراج المقدور تحت الاوامر الخاصة واجراء قاعدة المستطاع فيها بالنسبة الى تلك الاوامر حتى يصير حاصله
فليلحقه الامر وليس كذلك مع ما فيه من انظار آخر لا نهم ذكراه ولكنه فتشمله الرواية الثانية اذ لم يعتبر فيها وحدة ذلك تعدد
وانما المراد به ان تعذر شئ لا يكون سببا لسقوط المقدور الممكن واما الثانية فقد يتوهم عدم شمولها ايضا
باعتبار ان الظاهر من الكل المجموع المركب وليس كذلك بل هو اعم من المركب من الاجزاء باعتبار التركيب او المجعول في الافراد
باعتبار ذلك فقوله ما لا يدرك كله اعم من ان يكون امور مختلفة الشخص كلها مامور به او يكون ملحوظا تركيبها بحيث
يكون المجموع المركب مامورا واحدا وكلمة الموصول قابل للمعنيين وقابل للارادة الاعم من الامرين فالتخصيص بالمركب
لا معنى له والحاصل ان ملاحظة مجموع الرواية بذلك على دخول كلا الامرين فيه والكلام في القسم الثاني بعينه
كالكلام في الاول اذ كون الامور المتعددة داخلة تحت عنوان واحد لا دخل له في ذلك والعام الاصولي في الحقيقة
ينحل الى خطابات متعددة فيصير راجعا الى القسم الاول ويزيد ذلك على الاول انه يمكن ادخاله تحت الجزء الاول
ايضا مثلا يمكن ان يقال اذا تعذر يوم من رمضان ولم يكن صومه يصدق ان الباقي هو المستطاع من صوم شهر
رمضان المامور به فالدخول تحت الاسم الواحد يدرجه في الجزء الاول ايضا وان كان منحلا الى امور متعددة
والقسم الثالث ايضا يجب الاتيان بالمقدور منه من دون شبهة ويجري فيه الادلة الماضية في جبر الاستصحاب لكن
في جريانه من حيث انه جزء الكل نظرا الى انه مشكل يمكن ان يستصحب ان كان وجوب الجزء من حيث دخوله
في ضمن الكل وبعبارة اخرى الوجوب المقدمي فلا وجه للاستصحاب لانه بعد سقوط ذي المقدمة لا يبقى للمقدمة حكم

في هذه

من هذه الجهة فليس ارتفاع حكم المقدمة مشكوكا حتى يستصحب وان كان وجوبه في نفسه فهو غير مسلم نعم
حتى يستصحب لكن الروايات تشملها والاستقراء او بالتقرير الآتي يقتضيه مع ان المسئلة لا تحتاج الى اجراء
قاعدة الميسور بل الدليل الدال على وجوب الكل منها دال على اجزائه لاشتراكها في الاسم نعم لو اريد اثبات اللزوم
من حيث انه بعض من المامور به المركب لجاء فيه الكلام السابق والا فلا حاجة في ذلك واما القسم الرابع فالذي
يقوى في النظر لزوم الاتيان بالمقدور من المامور به على القاعدة الا ما خرج بالدليل والوجه في ذلك امور احدها
الاستصحاب وقد عرفت النقاش فيه ودعوى ان المستصحب عبارة عن المطلوبية الحتمية اعم من كونها مقدمية او نفسية
باقية وثانيها الاستقراء فانه لا يخفى على المتتبع في الفقه ان الغالب في امثال هذا المقام لزوم الاتيان بالمقدور بنص او
اجماع او غير ذلك ولا ريب ان المشكوك فيه يلحق بالغالب ودعوى الندرة قد مر ان الاستقراء يجبر ثابت اذ لا نسلم
كون الغالب في الاوامر لزوم الاتيان بالمستطاع والمقدور بعد تعذر الكل ويمكن دفع ذلك بانك ان اردت عدم
الغلبة في هذا الصنف الخاص من المامور به وهو المركب الارتباطي فممنوع وعلى فرض تسليمه غير مضر اذ لا نحتاج فان الغالب عدم
سقوط المقدور بالمعسور في نوع الاوامر فضلا عن اشخاصها والقول به مع ان الغلبة الصنفية ايضا محققة كما
لا يخفى على من لاحظ اجزاء الصلاة وشرائطها واعمال الحج ونظائرها ورب قائل انه معارض بمثله فانا نرى ايضا سقوط الابعاض
بسقوط الكل في نحو باب الوضوء مثلا وبالغسل ونظائر ذلك فاما ان يرجع الى الاجمال بدلا او يسقط التكليف من اصله
وهو واضح الدفع بان تحقق الاستقراء المعارض لما ذكرناه في غاية البعد مع انه لو تحقق انه معارض في خصوص احد الاصناف

فيسقط ان يعني انه لا يتحقق الغلبة من الجانبين حتى يلحق المشكوك بالغالب لكن يبقى الغلبة في نوع الاوامر
سليمة من معارض والحاصل الا اشكال في تحقق هذه الغلبة وهو بين جدا نعم يقع الكلام في حجيته وهو غير مناسب المقام وتنقيحه
في علم الاصول وثالثها الروايات السابقة والطعن فيها من جهة سندها انه غير معتبر في نفسه ولا منجبر في محل معتبر مدفوع بان
شهرة هذه الاخبار في كتب الفقهاء بل في السنة الالسن من العوام والخواص مما تورث الظن القوي بصدور هذه الاخبار ظنا
اقوى من الخبر الصحيح بالاصطلاح المتاخر ودعوى ان الشهرة ليست الا عند المتاخرين مدفوعة باشتهار الكلمة عند القدماء ايضا
بل هذا الانتشار بين العوام والخواص مما يكشف عن كون ذلك في الاعصار السابقة كذلك بل هي مما يدل على انه موافقة
لحكم العقل بمعنى ان ظاهر كلام اهل العرف والعقلاء ان هذه القضية انما هو على مجرى عادة العقلاء بحيث ان من خالف فعال
العقلاء مكرون لخصوص واردة في مورد التاكيد لقضية العقل وهذا ايضا يكون دليلا آخر مع اعتبار هذه القاعدة وبالجملة الطعن
في الرواية من حيث الانجبار ليس في محله مضافا الى حكاية جماعة شهرة هذه الروايات وكونها مقتضى ما عند الاصحاب
مع انا نرى في ابواب متفرقة في الفقه استناد الاصحاب في فروع هذه القاعدة وليس لهم مستند في ذلك الا هذه الاخبار
فيكون شهرة في الفتوى وان لم تكن في الرواية وهي تصلح جابرا مع ما حقق في محله نعم يبقى الكلام في الدلالة منقول
ظاهر قوله امرتكم يراد به الطلب الوجوبي فلا يشمل المندوب فلو تعذر بعضه لم يستحب الاتيان بالبقية لهذه الرواية
لكن الظاهر عدم القول بالفرق بينهما مضافا الى ان المندوب يتسامح فيه ما لا يتسامح في غيره كما قررناه ويكفي فيه
احتمال الطلب والاحتياط العقلي فتدبر وراجع فالاولى ارادة القدر المشترك من الامر والحاق المندوب في الحكم انتهى معلق

متوق

متوقف في الابهام يشمل كل مامور به وما نحن فيه بل هو اظهر افراد المامور به لانه مركب من اجزاء ارتباطية يطلق عليها
اسم الواحد وكلمة من اما للتبعيض فمعناه فاتوا اما استطعتم ويراد به بعض المامور به والضمير يرجع الى الشيء فيصير الرواية
بيانا لصورة تعذر البعض دون الكل اذ لو تعذر الكل سقط بلا شبهة ولو امكن وجب بلا ريب واما صورة التبعيض فمحل هذه
الرواية فالقول بالبيانية وتحتمل كون من بمعنى الباء فيكون المراد فاتوا بالشيء ويكون كلمة ما اما زمانية اي مادام
انتم مستطيعون او بدلا من الشيء اي فاتوا بالشيء اي المقدور والمتعلق محذوف اي المقدور منه فيرجع هذا الى
المعنى الاول وتحتمل ان تكون موصولا ومن بيانية فيصير المعنى فاتوا بالمستطاع الذي هو ذلك الشيء المامور
وتحتمل كون من ابتدائية فيكون المعنى فاتوا بالمستطاع الكائن من ذلك المامور به وتحتمل كون الموصولة نحو كلمة
من تبعيضية بدلا من الموصولة فالمراد فاتوا بالمستطاع بعض الشيء المامور به ويجيء بعض احتمالات اخر بعيدة ولا ان
وان كان في بادي النظر يمكن ان يقال اذا دار الامر بين محتملات بعضها منطبقة على المقام وبعضها خارجة عنه فلا وجه
للتمسك بهذه الرواية قلت مع قطع النظر من اعمال قواعد الاصول في تعارض الاحوال لا ريب ان هذه الرواية لضوابط
انما هي مع عدم وجود فهم عرفي مستقر في البين مع وجوده فلا يضر مخالفة القواعد منقول ادوات ان
حمل هذه الرواية على اشتراط القدرة في المامور به كما هو مقتضى المعنى الثاني والرابع وبعض الوجوه البعيدة وبعيد من سياق
هذه العبارة اذ لو القي هذه اللفظة على عامي لم يفهم غير نحو بمعناه من كلمات الاصوليين والفقهاء الا فهم ما يتعين
من المامور به لا بد من الاتيان به وان تعذر اتيان المجموع المركب فيه المقدار من الاجزاء عرفا يكفينا ويكفي ذلك

او بدلالته ومخالفة قواعد الاصول غير قادحة اذ بجرائه عند اشتباه العرف والمقام لعين منه وثانيها القول ان الحمل على ارادة القدرة اللازمة بحمل كلمة ما على المصدرية وهو خلاف الاصل وتاويل الفعل على المصدر وهو كذلك وثالثها انه يستلزم الكون تاكيد الما دل عليه العقل والنقل من اشتراط القدرة ودعوى انه لعل هذا الخبر مقدم على غيره من النقل مدفوعة بالظن او تعيّنه بما فيه هذه حادثة كتاب الله تعالى من ارتفاع التكليف بما لا يطاق كما ان دعوى احتمال كون كل من هذه الخطابات بالاخبار الغير من المكلفين او صدور كل منها في حضور كل منهم معلوم العدم فلا يكون تاكيدا مدفوع بان الغرض من التاكيد كون الكلام مزعومة مفيدا لفائدة ذلك وظاهر الخبر انه مفيد تاسيس حكم جديد ولو كان المراد افادة ما افاده غيره لكان ما في كتاب الله تعالى والتعبير بعدم جواز تكليف ما لا يطاق احسن ولم يؤد بهذه العبارة الظاهرة في خلاف المراد كما لا يخفى على المصنف مع ان هذا الوجه لعل بقبح تكليف ما لا يطاق عقلي يعرفه كل احد ولو قلنا به كما هو الظاهر فيكون تاكيدا محضا ويسقط هذه الكلمات من اهله والا فقرينة استعمال كلمة الاتيان من دون باء مع انه متعدي بها لانه لازم مع كل احتمال وحمل كلمة من بمعنى الباء وارتكاب هذا المجاز البعيد عن ظاهر هذا اللفظ ليس باولى من اضمار الجار وكونه محذوفا بقرينة المقام ولا اسلم اولوية المجاز من الاضمار خصوصا في المقام وبالجملة فهم العرف وذوق اهل اللسان في المقام يكفينا مؤنة الفحص والكلام في تتميم الدلالة وتقييد الشيء بالمركب مع تحققه في سياق الكلام ذلك لا باس وانظر انه لا يحتاج الى التقييد بقولنا ان تعذر الكل على ان القول ظاهر الرواية اذا امرتكم بشيء فاتوا بالمقدور منه كلا كله وان بعضا فبعضا ولا يحتاج الى حمل الدال في التبعيض ودرج بعض المراد بالدليل غيره انه من نفس القاعدة

اوفاتي بهم

اذ ما من عام الا وقد خص ومثله المطلق وبالجملة دلالة هذه الرواية عند التامل في غاية الوضوح واما الرواية الثانية ففاية المشاق في دلالتها ان الظاهر كون الباء للسببية ومعناه ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسقوط المعسور وهو يسلم لشرط باثبات الحكم اولا للميسور حتى لا يسقط والميسور اذا كان جزءا الواجب فان اريد عدم سقوط حكمه المقدمي التابع لوجوب الكل فلا ريب انه قد زال بزوال وجوب الكل وان اريد عدم وجوب سقوطه في نفسه فهو غير مسلم حتى لا يسقط فالمراد من الرواية انه لو ثبت حكم المعسور ويغير فسقوط المعسور لا يضر بحكم الميسور وهذا لا ربط له فيما نحن فيه وظاهر الرواية ارادة الجنس من الميسور المعسور والمراد بالميسور المقدور وبالمعسور المتعذر عقلا او شرعا فظاهر العبارة ان كل ميسور سواء كان جزء عبادة او عبادة مستقلة لا يسقط بسقوط المعسور فنقول اما المستقلة فيلزم الاتيان بها ولا ربط له بالمتعدد واما الجزء فنقول ظاهر الرواية انه ايضا لا يسقط بسقوط الجزء الاخر ويصير المعنى انه يصير مستقلا بعد ان كان منضما الى غيره في الخطاب وليس في الخبر ذكر حكم حتى يقال ان اريد الوجوب التبعي فقط وان اريد الاصلي فلم يكن ظاهر الخبر عدم سقوط ذلك المقدور ومعناه في العرف انه كالاقدام ما اتيانه حال امكان الكل لابد من اتيانه حال تعذر غيره ولا اشعار فيه الى الاصلية بل هي كانت لاستقلال او تبعية وهذا معنى في العرف صحيح فاذا قال الشارع الجزء المقدور لا يسقط بسقوط الجزء المتعذر لا يرد عليه كلام بحيث ان مراده عدم سقوط اي شيء بل الا الفهم منه هذه العبارة الا جعل الجزء التابع في ضمن الكل مستقلا بعد تعذر غيره فكانه قال اذا تعذر هذا الكل يقوم البعض مقامه وهذا مما لا غبار عليه ابدا فتبصر واما الرواية الثالثة فغاية المناقشة فيها ان كلمة لا يترك خبار في موضع الانشاء والاثم دلالته على التحريم او بقي الاثم كونها انشاء لم لا يكون اخبارا عن حال الناس

الناس لعزمهم لا لغرضه وكلاما من الصحيح بمكان الان كونه اخبارا مخالف للظاهر ولمنصب الشارع وينافي انه مع الكذب لانه لو كان اخبارا لكان اخبارا على طريقة العقلاء وظاهره الالزام لكلام بذلك وهو لنفيه كاشف عن لزوم تتابع كلام المعصوم وتقريره على امر عليه وبعد كونه انشاء فاحتمال ارادة مطلق المرجوحية خلاف المتبادر منه وقد قرر في الاصول ان الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء يقوم اثباتها مقام الامر ونفيها مقام النهي في العرف ولزوم التخصيص في المستحبات غير قادح مع امكان ارادة عدم الترك بمعنى البناء على عدم استحبابه وهو منفي عنه في المستحب اتفاقا فلا يلزم هناك تخصيص وقد قررنا في بحث ان كلمة الكل ليست مختصة بالمجموع ولا بالافرادي بل يعم الامرين ومن جملة افراده موضع النزاع ومحموع هذه الروايات المراد منها كفانا مما لابد منه من التعرض لتنقيح الدلالة ولكن قد اشرنا الى بعض الوجوه توضيحا للمرام وتكثيرا للفائدة واما القسم الخامس فالذي يقتضيه النظر في اطراف الكلام ان يقال ان هذا المقام قابل لوجهين احدهما القول بلزوم الاتيان بالمقدور من القيد والمقيد كيف كان ملاحظة الادلة المذكورة السابقة واجراؤها في الرابع بعينه وثانيهما القول بان القيد قسمان منها ما هو المركب من الاجزاء العقلية كيوم الخميس وزيد بن عمرو ونحو ذلك بحيث لو فات القيد لا يعد مانعا ميسورا من المامور به ولا بعضا منه ولا اطلاقا فيوم الجمعة ليست ميسورا من الخميس وكذا زيد بن بكر بالنسبة الى زيد بن عمرو وفي هذا القسم يكون المركب بمنزلة تعذر الكل بل هو من ذلك الباب وثم ما ليس كذلك بل هو كامور ملتئمة خارجية كما صدر فان حقيقة عبارة عن تزيج السدر بالماء ومكانها جزءان خارجيان وان كان بعد التركيب شيئا واحدا ونظير ذلك الطهارة في القبائل القلقل القرآن واشباه ذلك من القيود التي لا تعد كالمنفصل بالنسبة الى الاجزاء في العرف بحيث يصدق على المقدور انه ميسور من المامور

[illegible]

ويستطاع منه لا امر خارجي ممكن وهذا القسم يجري فيه القاعدة وتشمله الدليل وهذا هو المتجه ومن قبيله عرض الكليل في امرار قلم الشعر المؤسس على الراس وتحريك الرجلين في العاجز الشك في ان هذا ميسور من الحلق ويستطاع من المشي او ان هذا امر غير ذلك ومن هنا تبين ان القسم الاول لا يجري فيه قاعدة الميسور اذ الظاهر ليس مستطاعا من الغرض باعتبار الموجود في ضمنه ودرس في ذلك ان المركب من الاجزاء العقلية يتلف فيه حقيقة الحكم لكلام باعتبار ان اهل العرف لا يعتبرون الا التي في ضمن المركب وفوات الجزء يعدونه فوات الكل اذ لو ثبت على ذلك لم يتحقق فوات في المامور به ابدا اذ الممكنات كلها مشتركة في جنس من الاجناس او عرض من الاعراض فيمكن اذا تعذر الفرس اعطاء حجر لانه جسم واذا تعذر الصلاة اكل الخبز مقامها لانه فعل ونحو ذلك مما يقطع بخلافه وبالجملة كل مقام صار التركيب عقليا او كالعقلي يعد فوات الكل لفوات الاسم التابع للحكم وليس مثل هذه الاجزاء في نظر العرف اجزاء حتى يجري فيه عموم الروايات ويجري فيه القاعدة نظائره الى ان المفهوم من هذه الروايات الاتيان بالمقدور والمستطاع نفسه من دون انضمام شيء خارج عليه والريب ان المركب العقلي اذا فات منه القيد لا يمكن الاتيان بالبقية الا في ضمن قيد آخر وهو شيء لم يدل عليه الدليل فان قلت اذا وجب الاتيان بالمقدور يحصل الاتيان بالمستطاع من هذه المامور به والجنس الموجود تحت نوع آخر ليس مستطاعا من النوع المتعذر بل انما هو طبيعة اخرى غير المامور به وبعبارة اخرى انضمام هذا الجزء الى القيد الاخر المقوم للنوع او الصنف يخرجه من كونه مستطاعا من المامور به ويجعله ماهية اخرى سالبة لاضافة الاولى والروايات لا تشمل مثل ذلك فتبصر فان في ذلك حل المشكل بالاعلام عليه هذا هو الكلام في جهة الحكم التكليفي واما الحكم الوضعي كالشرطية والسببية والمانعية ونحو ذلك فهل يجري فيه هذا الكلام ام لا فنقول

لو كان الشرط والشرط الامر كجنبه يجب اتيانه فيجب اتيان الشرط مقدمة فالظاهر يجري الكلام في الشرط اذ لا فرق بين
الجزء والشرط فلا يسقط المقدور من الشرط بتعذر غيره وكذا لو سقط الحائل الشرط اذا كانت مقدورة بتعذر البعض الاخر
وتقرير الاستدلال في هذا المقام يستفاد مما قررناه في رواية الميسور وغيرها فيما سبق وكذا المانع لو كان مانعا من اللوازم
وجب الاتيان فرفع المقدور منه لازم ومن هنا نقول بلزوم ازالة بعض النجاسة وان كان الخارج ايضا مانعا من الصلاة ولزوم
تخفيفها بالغسل مرة وان كان تمام الطهر بالغسل مرتين ونحو ذلك من الموانع وكذا في ازالة غير ما تصح الصلاة فيه كلحم والذهب والحرير
من اللباس وكذلك الكلام في الاسباب في اجزاء هذه القاعدة في هذه الامور كونها في الحقيقة راجعة الى الاتيان بالمقدور
من المامور به فان الاتيان بالمقدور من شرطه وسببه وازالة مانعه اتيان له في الحقيقة وهذا الدليل حيث يفي شرطا ما امكن اتيانه
وسببية المستطاع والغيبة ما قدر على ازالته وبعبارة اخرى بعد تعذر الشرط والسبب ورفع المانع باجمعها ويمكن البعض يقع
الشك في كون هذا البعض شرطا او سببا او مانعا او قاعدة الميسور وتقضي بعدم سقوط الممكن من ذلك مع تعلق الخطاب بالمشروط
والسبب والممنوع منها ما امر به كالاسباب الشرعية والعبادات وشرائط العقود ونحوها فلا كلام في عدم جريان الرواية الاولى في المقام واما
الرواية الثانية والثالثة فيشملها بمعنى انه اذا تعذر بعض اجزاء شرائط الذباحة والاصطياد او العقد او نحو ذلك او وجد بعض موانعه
بحيث لا يمكن كالعبد الواقع في البئر التي لا يمكن الاستقبال فيها ونظائر ذلك فمقتضى الخبرين عدم جواز ترك التذكية وعدم العقود
الممكن من الاسباب والشرائط ودفع المانع لكن هذا لا ينفع في كون الباقي كافيا في الشرطية والسببية بل يحتاج الى دليل نعم بعد اتمام
الدليل على ان الشرعي الفلاني مثلا بعد التعذر في الاسباب الاختيارية سبب يشك في لزوم اتيان ما امكن من شرائط الاسباب الاختيارية

وعدمه فقاعدة الميسور قاضية باللزوم الا ان يكون في الدليل الثاني ما ينفيه ومن هنا ان الفقهاء بعد تعذر الاسباب والشرائط
الاختيارية الابتدائية في المعاملات يحتاجون الى الدليل الدال على سببية شيء في الاضطرار كاشارة الاخرس والعجم مقام اللفظ
مقام الحديد في الذبح ونحو ذلك واذا شكوا في لزوم الاتيان بما يعتبر في الاسباب الاختيارية هنا ايضا فيتمسكون بلزوم الاتيان
بالمستطاع والمقدور من ذلك فتبصر وقد ترجح لا يختلط عليك الامر ومن هنا علم انه لو علم فيه التبعية وثبوت صلاته حالة الاحتمال
ولزوم فيه الاتيان وان لم يترتب عليه الاثر بعد زوال العذر وعروض الامكان الا بدليل منفصل هذا تمام المقال على الاجمال
من جملة الاصول المتلقاة من الشرع اصالة الطهارة وحيث ان الطهارة تطلق في مقابل الحدث تارة وفي
مقابل الخبث وان كان في كونه حقيقة فيهما او مجازا في الثانية خلاف معروف فنقول قد يقع الشك في الطهارة
والحدث وقد يقع الشك في الطهارة والنجاسة وعلى التقديرين اما ان يكون الشبهة في نفس الحكم او في الموضوع الصرف
والمصداق الخارجي الموجب للشك في حكمه او في الموضوع المستنبط بمعنى الشك في مفهوم اللفظ وعلى التقادير الستة فاما
ان يكون بين المشتبهات علم اجمالي بالخلاف ام لا وعلى التقادير اما ان يكون الشك ابتدائيا من دون علم باحد الطرفين او مسبوقا
بالعلم بالطهارة او مسبوقا بالعلم بمقابلها من حدث او خبث فهذه ستة وثلاثون صورة حاصلة من ضرب الاثنين
الثلث ثم المجتمع من الاثنين ثم المجتمع من الثلاثة ومن جملة امثلة الشبهة الحدثية الحكمية مس الذكر ومس باطن الاحليل ووطي
الغلام والبهيمة سواء فرضت هذه المشكوكات مع العلم الاجمالي بان واحدا منها موجب للحدث ام لا او فرضت الشك ابتداء او
مع سبق الطهارة نظير المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة الغير المتمكن من استعماله فانه يشك في ارتفاع طهارته وطريان الحكم

الحدث عليه ام لا وعكس ذلك المتيمم في ضيق الوقت مع وجود الماء فانه محل شك في انه رافع لحكم الحدث ام لا في القولين
المعروفين وقد تقدم منا تحقيقه في تقدم الوقت على غيره ومن امثلة الشبهة في الموضوع المستنبط الشك في صدق لفظ المتيمم
على خروج منه مذي او ودي في النوم كالشك على من يخرج منه مني والدم سواء فرضه ابتداء او مسبوقا بالطهارة او بالحدث ومن
امثلة الموضوع الصرف الشك في ان الخارج من الذكر بل هو مني او غيره ويجري فيه الصورة السابقة ومن امثلة الشبهة الخبثية الحكمية
الشك في نجاسة عصير العنب وعرق الجنب من الحرام ولعاب المسوخ ومن الشبهة في الموضوع المستنبط الشك في الفقاع
وسائر المسكرات المائعة من جهة الشك في شمول لفظ الخمر لها ومن الموضوع الصرف الشك في البلل الخارج بل هو بول ام لا
او في جلد مطروح بل هو ميتة او مذكى او في فضلة انها مما يؤكل لحمه او مما لا يؤكل ويمكن فرض الشك الابتدائي او المسبوق بقسميه
وفرض العلم الاجمالي وعدمه فتبصر وقد تمسكوا بهذا الاصل في فروع كثيرة منها في عدم اشتراط النساء والسطوح في الكر وعدم اثر
الامتزاج في التطهير وفي طهارة البئر ما لم يتغير وفي المتغير التقديري وطهارة الماء الملاقي للنجس من علو والمشتبه من افراد البول او المطلق
وفي الدم المشكل انه من وجه والمجرد الذي لا يمضه اسم وعصير غير العنب اذا غلا والتمر والزبيب اذا غليا والمسكر اليابس وطهارة
البراغيث وفي وطيء دبر الغلام والبهيمة للاجماع المركب وفي دخول المجبوب والخنثى وفي طهارة المسوخ وعرق الجنب والجلالة
من الابل والنواصب والماء المستعمل في الحدث والمستعمل في الخبث وفي ان الاشياء على الطهارة
والبلال واكل لحم الخيل والبغال والحمير المشتبهين والثوب المعار للذمي وطين الطريق وخروج الدماء من غير المحل المعتاد او المشتبه
وفي اشتباه الخارج وصورة الشك في خروجه من المعتاد او غيره وفي الدم الخارج من الدبر والبلل الخارج الذي يحكم به ما يجد في المني

في الثوب المشترك والمشتبه الخارج بعد الاجتهاد وان لم يجل وفي الدم الفاقد للاوصاف مع تردد المشتبه بالقرحة او العذرة
اذا لم يمكن اختباره في وجه وفي دم الحامل والشك في البلوغ وفي تغير التوالي وفي المبتدئة ما لم يمض ثلثة والولادة من دون
دم ومس الميت على قول ضعيف وروث الطير وبول الرضيع في قول والعلق في الميت بيرسته والاجزاء الصغار المنفصلة
من الحي وفارة المسك والبري من الكلب والخنزير والمجبرة والمفوضة وولد الزنا وفي المتولد بين الكافر والمسلم والمجنون من
ولد الكافر اذا بلغ عاقلا فلا فرق ونظائر ذلك وبها مقامات اتمها في الشبهة الخبثية وفيه ابحاث الاول في شبهتها
الحكمية بصورها الست والذي يقتضي اصالة الطهارة فيها بصورها احد امور قاعدة الامتنان وبيانه انه تعالى امتن على
بني آدم وجعله اشرف مخلوقاته فاذا اعظمها خلق لانتفاعه ما في الارض جميعا واما جعالة وفيه حكم العقل بان ما خلق لاجل
الانتفاع لابد من اباحته وما لم يجز الانتفاع به وكذا الحكم بعد ذلك بانه ينبغي ان يكون ذلك طاهرا ايضا اذ لا انتفاع
بالنجس والاحتياج الانسان اليها وعدم المناص عن استعمالها يقتضي الانتفاع يستلزم الاباحة والطهارة وقد دل عليها
الامتنان آيات احراها في مقامات متعددة ومن اعظم الامتنان جعلها طاهرة غير نجسة وقد يستشكل في مورد من
الهدنها وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات بالنجاسة لمنافاته مع الحكم بالطهارة وثانيها صورة كون الشك مسبوقا بالعلم بالنجاسة
سابقا فان الاستصحاب يقتضي بقائها ويندفع بان العلم الاجمالي لو اعتبر في الحكم لادى الى ارتفاع الامتنان لوجود العلم
الاجمالي بين المشتبهات غالبا مع ان الامتنان ثابت بالعقل والنقل وبان الغرض ليس الحكم بالطهارة في كل موضع يجري فيه الاستصحاب
لانه مثبت للنجاسة كسائر الادلة الواردة على القاعدة بل جريانها انما هو فيما تعذر فيه الاستصحاب لتغير موضوع او معارضة مثل

او نحو ذلك او في بعض الصور الذي لا حجية للاستصحاب فيه على قول البعض كالشك في المزيل او حكم الاجماع او الحكم
الوضعي او مطلقا بناء على عدم حجية الاستصحاب مطلقا كما زعمه بعض وقد ناقش فيها بعض الاجلاء بان قاعدة الاستقراء تجري
الا في الامر الذي ينتفع بها غالبا واما ما كان قليل الانتفاع نادر الاستعمال فلا يجري فيه ذلك فلا يثبت بها قضية كلية
واجاب بان الاشياء المخلوقة ليس فيها ما يندر الانتفاع بها بل كلها غالب الانتفاع وليس بلازم عموم النفع لكافة افراد الانسان
بل كل منها غالب الانتفاع لطائفة من الانسان في برهة من الزمان وهذا كاف في اثبات الاستقراء وبان ثبوتها في بعض الافراد
قائم بالثبوت في الجميع لعدم القول بالفرق وثانيهما ان الانسان يقتضي بان الله تعالى ينبغي ان يجعل الحكم فيما ينتفع به الطهارة
ولا يقتضي بان يكون الاصل ذلك بل لعله الادلة خاصة وردت فيها الحكم بطهارته واجيب بان الغرض عدم وجود الادلة
الخاصة في المشكوكات حتى يتمسك بها وكون الاصل الطهارة هو مقتضى الاستقراء وثانيها اصالة عدم النجاسة وتقريره ان
النجاسة حكم شرعي للابدان يتعلق من الشارع ولها احكام كوجوب الاجتناب ووجوب الازالة عن الثوب والبدن والاواني وعدم
كل هذه الاشياء فيثبت الطهارة لانها ضد ان لا ثالث لهما فان قلت كما ان النجاسة حكم لا بد له من دليل كذلك الطهارة
حكم شرعي للابدان يتعلق من الشرع مثل ان الاصل عدم النجاسة فيثبت الطهارة فالاصل عدم الطهارة فيثبت النجاسة قلنا
ان التعارض فرع كون الامرين وجوديين كل منهما يرتفع بالاصل واما اذا كان الاخر وجوديا دون الاخر فلا وبيان ذلك
ان الطهارة والنجاسة مثل الحركة والسكون بمعنى ان السكون عبارة عن عدم الحركة وما لا ينبغي ان يكون لشيء علة اولا
حتى علته ويستخرج عما هو عليه والحركة شيء وجودي حادث يحتاج في وجوده الى علة ويستقل الاصل عدم الحركة فيثبت السكون

ولا يمكن ان يقال بان الاصل عدم السكون فيثبت الحركة لان السكون كما ذكر امر عدمي ولا معنى لقولنا عدم العدم فكذلك
في الطهارة والنجاسة لا يتصور فيه العقل لها معنى الا عدم النجاسة والنجاسة امر وجودي حادث والاصل عدمه فيثبت
الطهارة ولا يمكن اجراء اصالة العدم فيها لانها عدمي ولا معنى لعدم العدم وبعبارة اخرى ان النجاسة الشرعية
لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب عن الصلوة معها والاكل والشرب من ملاقيها برطوبة او عن نفس النجس وازالتها عن
المسجد ونظائر ذلك ولا شك ان الاصل عدم ورود هذه الاحكام عليه والطهارة في مقابل النجاسة معناه عدم تعلق
الامر بالاجتناب شرعا فاذا الحكم بالاصل بعدم النجاسة تثبت الطهارة وغاية الامر عدم ثبوت الطهارة بخصوصها الحكم الشرعي
لكن عدم كفى فيما هو المطلوب وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم في المقام ان غاية الامر عدم ثبوت النجاسة بالاصل فيشكل الامر
فيما شرط بالطهارة فانه لا بد من العلم بها انا نقول لم يثبت شرطية الطهارة ازيد من هذا المعنى وهذه القاعدة تجري
في الصورتين اعني ما مع سبق الطهارة او الشك الابتدائي مع العلم الاجمالي وعدمه فلا اشكال واما في صورة سبق النجاسة
فيعارضها الاستصحاب فيشكل اجراء القاعدة وينبغي ح ان يتوقف مع حجية الاستصحاب واجتماع شرائطه من بقاء الموضوع
وغيره يقدم على الاصل لانه بمنزلة الدليل الوارد المزيل لحكم الاصل واما مع اختلال شرائطه او عدم حجيته مطلقا او في
خصوص مقام مفروض فالتمسك على القاعدة الثالث استصحاب طهارة الملاقي لهذا المشكوك كالحكمة بعينها
اذ معلوم الطهارة سيرة ولاقى هذا المشكوك بطهارة فاستصحاب الطهارة السابقة يقتضي بان المشكوك ليس بنجس اذ لو
كان نجسا لنجس الملاقي بالملاقاة مع انه طاهر بالاستصحاب ونفي اللازم نفي للملزوم فان قلت هذه الملازمة ممنوعة

ولا نسلم ان نجاسة المشكوك يستلزم نجاسة الملاقي فيحكم بطهارة الملاقي بالاصل ويبقى المشكوك على حاله من الشك
قلت قد انعقد الاجماع على ان كل نجس منجس وكل جسم لاقى نجسا برطوبة تنجس فبمعونة هذا الاجماع تثبت
الملازمة واحتمال ابقاء المشكوك على حاله مع طهارة الملاقيات فيما لو كان في المشكوك اصل يعارض هذا
الاصل او بدونه فالاحتمال مدفوع والملازمة محكمة وهذا الدليل كالثاني يجري في صورة الشك ابتداء وبصورة
الطهارة بلا اشكال واما في صورة سبق النجاسة فيتعارض استصحاب نجاسة المشكوك مع استصحاب طهارة الملاقي
بطهارة المشكوك بالتلازم ويحتمل في المقام احتمالات ثلث اعمال وطرح الملزوم والعكس والعمل بهما معا
واما العمل في مثل هذه المقامات فاعمال العمل بالملزوم لانه استصحاب المزيل فيطرح اللازم لورود الدليل عليه
وان خالف فيه بعض المدققين من المتاخرين والكلام في تحقيقه في الاصول الرابع اصالة الاباحة وذلك
ان الاحكام التي يتعلق بها فعل المكلف على قسم منها ما هو منفعة خالية عن امارة المفسدة وقد قرر في
الاصول حكم العقل فيها بالاباحة فاذا اجرينا فيه اصالة الاباحة فلازمها الطهارة اذ لا شيء من النجس بمباح فاذا
ثبت الطهارة فيما يثبت في غير ما هو يجري اصالة الاباحة بعدم القول بالفصل الاتي يمكن منع الطهارة في غير
ما هو مورد اصل الاباحة بالاصل ويلحق المقام بعدم القول بالفصل لانا نقول قد تقدم ان اصالة عدم الطهارة غير
صحيحة فلا وجه للقلب لكن مضافا الى ان الحاق مورد الاصل الاباحة بغيره غير ممكن للقطع بالاباحة فيه ولازمها
الطهارة فكيف يجوز رفع اصالة الاباحة مع قطعيتها وكيف يمكن تفكيك اللازم عن الملزوم فثبت قطعا فتدبر الخامس

اصالة البرائة اذا شك ان النجاسة احكاما تكليفية الزامية تتعلق بها كوجوب ازالته عن المسجد والاواني
ووجوب الاجتناب عنه في بعض العبادات والاكل والشرب وتحريم بيعه ونحو ذلك بخلاف الطهارة اذ ليس لها حكم
لازم تكليفي فاذا شك في الطهارة والنجاسة فالاصل برائة الذمة من هذه التكاليف فينتفي النجاسة بانتفاء
لوازمها وثبت الطهارة بارتفاع ما هو بمنزلة نقيضها فان قلت جريان اصل البرائة انما هو فيما لم يثبت هناك تكليف
مشروط بالطهارة كالصلوة مثلا اذ مع ثبوته لا بد من الاحتراز عن المشكوك للاشتغال بالعبادة المقتضية للقطع
بالاشتغال المستلزم للاجتناب قلت اولا ان حجية اصل البرائة قد ثبتت بالاخبار وقد قررنا في الاصول ورودها
على قاعدة الاشتغال فالشك في المانعية وان اقتضى عقلا الاحتراز من المشكوك لكن اخبار البرائة تدفع هذا التكليف
وترخص في المباشرة ورفع المانعية مضافا الى ان تاميته المطلوب يكفي في مثل الفرض بعدم القول بالفصل على ما
قد اشرنا اليه مرارا وفي المقام كلام طويل اعرضنا عنه مخافة التطويل السادس المحصر لبعض وهو ان يقال ان الوجوه المتصورة
في صورة الشك امور ستة اما الحكم بالطهارة او الحكم بالنجاسة او التخيير بين الامرين والتوقف في البين او التنصيف بان
يحكم على النصف بالطهارة وعلى النصف الاخر بالنجاسة كتعارض الامارتين في باب الدعوى او القرعة والخمسة الاخيرة باطلة
فتثبت الاول اما القرعة فليس موردها كما حررناه الا المشكل ومعناه ما لا مناص عنه من شرع او عقل ومع وجود المناص
هنا لا اشكال مضافا الى ان القرعة غير جارية في الاحكام اجماعا كما مر في محله ولو عمل بها في الاحكام لما احتاج الناس
في امر دينهم الى نبي ولا الى وصي والتنصيف ترجيح بلا مرجح والتوقف في العمل لا معنى له للزوم تعطيل الامور والمقصود

التخلص عنه والتخيير مخالف للاجماع ومستلزم لكون الشيء الواحد نجسا وطاهرا بالنظر الى اشخاص متعددة اذا اختار كل
منها خلاف الآخر وهو بين الفساد واما البناء على النجاسة فمخالف للاصول ومخالف للاجماع القطعي اذ لم يقل احد بان المشكوك
محكوم بنجاسته مع انه لو كان البناء في المشكوك على النجاسة او التوقف لاشتهر وتواتر لعموم البلوى وشدة الحاجة
قد ينعكس الامر لانتفاء الملازمة هنا عقلية لانا نقول الملازمة العادية هنا في الشرعيات معتبرة ولا يزال اصحابنا يستدلون بنحو
ذلك الثامن الاجماعات المنقولة عن العلماء واحدا بعد واحد بحيث لا يشك المتتبع في كون اصالة الطهارة معتبرة عندهم
التاسع سيرة الناس باجمعهم فانهم لا يزالون يباشرون المشكوكات في الطهارة والنجاسة ولا يحتاطون عنه وليس ذلك
الا لارتكاز ان الاصل الطهارة حتى يعلم النجاسة العاشر الاجماع المحصل فانه لا يخفى على من راجع كلام الاصحاب في الفقه
انهم يستندون في المشكوكات الى هذا الاصل من دون نكير الحادي عشر الاستقراء فانا قد تتبعنا وتفحصنا فوجدنا ان ما هو
معلوم الطهارة من الاشياء اكثر مما هو معلوم النجاسة بمراتب فلو شك في بعض الاشياء فالظن يلحقه بما هو الاعم
الاغلب الثاني عشر لزوم العسر والحرج لو بني على النجاسة في المشكوكات فانها كثيرة وهما منفيان في شرعنا بالاجماع
والنصوص كتابا وسنة وقد تقدم بيانه في بحثه ولا يعارض هذه الادلة في جميع صور الشك التي عرفتها سابقا الا صورة
سبق العلم بالنجاسة فان الاستصحاب يقتضي بقاءها وهو وارد على اصالة الطهارة كما اشرنا الثالث عشر موثقة
عمار الساباطي وهي كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وهذه الرواية دالة على اصالة الطهارة في كل شيء لم يعلم نجاسته
والاوجه القول بانه بيان للحكم الواقعي اذ ليس فيه جملة مغياة بغاية ومرفعة بكلمة حتى وما قيل من ان الدلالة فرع كون النظيف

والقذر

والقذر حقيقة شرعية في المعنى المصطلح ولم يثبت ويمكن معناهما اللغوي مع ... اعم من وجه لاجتماعهما
في الطاهر النظيف والنجس الوسخ وافتراقهما في الطاهر الوسخ او النجس النظيف فيحتمل ارادة المعنى اللغوي بل هو
الظاهر حيث لا قرينة على المجاز فلا دلالة فيها على المطلوب مدفوع اولا بانه لو كان المراد المعنى اللغوي لم يكن للعلم
والجهل فيهما مدخلية ولا يصح ان يقال نظيف حتى يعلم انه وسخ وثانيا بان بيان النظافة ومقابلها ليس من وظيفة الشارع
لانهما امران محسوسان يعرفهما كل احد ومثل هذا الاحتمال مما لا يخطر ببال جاهل فضلا عن فقيه ومنع حجيته لضعف السند
مدفوع بحجية الموثقة عند المشهور وبالانجبار بالشهرة والاجماع وههنا شبه اوردوها في وجه الدلالة منها ان هذه الرواية
محتملة بل ظاهرة فيما علم طهارته وشك في طريان النجاسة عليه فتدل على استصحاب الطهارة حتى يثبت النجاسة فيكون
من ادلة الاستصحاب ولا يثبت بها القاعدة كلية ومنها انه يحتمل ارادة الشبهة الموضوعية وهو كاف في مقام الاستدلال
ومنها ان كلمة كل على مقتضى الحقيقة تفيد العموم فيصير معناه الاستغراق في الافراد الخارجية الجزئية فلا تصلح الا
في الشبهة الموضوعية اذ الشبهة الحكمية لا تكون في الكلي دون الافراد الخاصة ومنها ان المتبادر من العلم هو العلم القطعي
لا الظن الحاصل من الدليل ولا يحصل القطع بالنجاسة الا في المنصوص اذ الاحكام مبتنية على ما هو ظني سندا ودلالة او
فالحمل على الشبهة الحكمية غير صحيح ومنها ان ظاهر الرواية البناء على الطهارة مطلقا من دون فحص ولو كان يشمل الشبهة الحكمية
للزم التقييد بما بعد الفحص عن الدليل مع انه مطلق ولو حمل على الموضوعية يبقى على اطلاقه وهو الاولى ومنها ان الحمل على الشبهة الحكمية
مستلزم لكونها تاكيدا لادلة البرائة بخلاف الحمل على الشبهة في الموضوع ولا ريب ان الحمل على التاسيس اولى من التاكيد ومنها ان

من عمومها للشبهة الحكمية فان شمولها للشبهة الموضوعية ايضا اذ الاقل من ان ... ولو لم يكن ظاهرا في الثاني ولازم ذلك
ان يكون كلمة نظيف مرادا بها ما هو من افراد الطاهر وما هو طاهر بنفسه ولفظ قذر مرادا به ما هو من افراد القذر وما هو قذر
بنفسه وكلمة تعلم مرادا بها حتى تعلم بالعلم القطعي في الشبهة الموضوعية وبالدليل الشرعي الظني في الشبهة الحكمية وهو مستلزم
لاستعمال هذه الالفاظ في المعنيين وهو امر مرغوب عنه عند المحققين والجواب عن الاول بامور احدها ان المتبادر منها الحكم
بالطهارة في كل شيء مطلقا والحمل على معلوم الطهارة خلاف الاصل والظاهر وثانيها ان كلمة نظيف كنظائره دال على ثبوت
الصفة لا بقائها كما ان قولك ضارب وقائم يعني ثبوت الضرب والقيام لا بقاءهما وثالثها ان ظاهر كلمة قذر كونه
قذرا من اصله لا كونه عرض له القذارة ولو اريد ذلك ينبغي ان يقال حتى تعلم انه تقذر او تنجس ونحو ذلك ورابعها انه
يوجب كون الرواية تاكيدا لادلة الاستصحاب والتاسيس اولى منه وخامسها ان المتبادر من مجموع الخبر عند اهل العرف غيره
وهو المتبع والاحتمال غير مضر بل منتف وعن الثاني بان احتمال الورود في شبهة الموضوع غير مضر اذ غايته العموم
والشمول كما هو ظاهر اللفظ وبذلك يثبت بطلان وجه القول باختصاصها بالحكمية وعن الثالث بانه لا ان كلمة كل
لاستغراق الافراد والجزئيات وهي لا تكون الا في الموضوعية فكذلك كلمة شيء شاملة للافراد والانواع وكلمة كل
انما هو لاستغراق افراد مدخوله كليا كان او جزئيا ولا ريب انك ان قلت كل نوع يفيد استغراق الانواع لانها افراد النوع
فاذا كان الشيء شاملا للفرد والكلي وكان كلمة كل مفيدة للاستغراق فيما يشمله مدخولها فيكون المعنى كل مشكوك فردا كان او نوعا
فشمول الشيء اياه فهو طاهر حتى يعلم انه نجس فيشمل المقامين وهو المطلوب وعن الرابع ان الخروج من المعنى الحقيقي لا مانع

اذا جم

اذ البينة ونحو ذلك من الاسباب يثبت الموضوع ايضا وليس ذلك بقطعي فلا يكون المراد بالعلم الا العلم الشرعي
فلا وجه لاخراج الشبهة الحكمية اذ يحصل العلم الشرعي فيها ايضا واحتمال اخراج ما لا يحصل العلم القطعي فيه من عموم كل شيء والمراد
ما يتعلق به العلم القطعي منه وابقاء العلم على معناه الحقيقي مدفوع بانا نقول ايضا باخراج ما لا يحصل فيه القطع من الشبهات
الحكمية من كلمة كل شيء وبقاء العلم على معناه ودعوى ان هذا مستلزم لتخصيص الاكثر مدفوع بالمنع لبقاء الشبهة الموضوعية
والقطعيات الحكمية تحت العام وهو اكثر من الخارج بكثير وحجية الدليل ... مع ... المدعي تخييره بعدم القول بالفرق
بين الشبهات الحكمية مضافا الى ان الاخراج من كلمة كل شيء غير معقول اذ قبل حصول العلم بالنجاسة لا يعلم انه من
الافراد التي يحصل فيها العلم حتى يحكم بالطهارة اولا حتى يحكم بالعدم فتسقط الموثقة عن الحجية في موارد الشك مطلقا
وعن الخامس بان الفحص كما هو معتبر في الشبهة الحكمية كذلك معتبر في الموضوعية غايته ان الفحص في الاول عن الادلة الشرعية
وفي الثانية عن اهل العرف والخبرة وما ترى في بعض المقامات من عدم الفحص كالدم المشتبه او البلل المشتبه في الثوب فانما
هو لعدم الكاشف لهما من عرف ونحوه مع لزوم العسر والحرج مضافا الى ان التقييد معارض بتخصيص كلمة كل شيء وكلاهما
خلاف الاصل والتقييد اولى من التخصيص فيعم الموضوع والحكم والتقييد في الثاني بالفحص وعن السادس اولا بمنع اولوية التاسيس
من التاكيد مطلقا مضافا الى ان ادلة البرائة تشمل الموضوعية ايضا فيصير من الحمل عليها ايضا تاكيدا مضافا الى ان مع تسليم
التاكيدية في الموضوعي لا تختص الرواية بالحكمي بل تعمها للموضوعي ايضا على ظاهرها فيقيد المقامين مع ان اثبات الطهارة
معنى سوى البرائة وان كان لازما لها ومثل ذلك لا يعد تاكيدا وعن السابع بانا لا نسلم كون كل شيء نظيف وقذر مستعملين

فی معنیین بل استعمال فی معنی واحد ولو کونه طاهرا او نجسا وکونه طاهرا او نجسا بنفسه او من افراد الطاهر او النجس من
حیثیات الحکم وقیوده لا انهما معنیان مستقلان واما کلمة العلم فاللازم فیها استعمال فی الظن والعلم لکنه مرفوع بوارد
بانه لو اريد الشبهة فی الموضوع فهو اللازم وذلک لان الظن الحاصل من الحجة الشرعیة معتبر فی الموضوع ایضا کما مر وانما
بامکان ارادة القدر المشترک بین العلم والظن المعتبر علی طریق عموم المجاز ونظیر ذلک شایع فی الاستعمالات الشرعیة ورد
الروایة لا شک فی شمولها لما لم یکن بین المشتبهات علم اجمالی وکان الشک ابتدائیا او مسبوقا بالطهارة واما مع العلم الاجمالی
او سبق العلم بالنجاسة فینبغی الاشکال من حیث ان الروایة مغیاة بعدم العلم بالنجاسة والفرض حصول العلم بین المشتبهات
ومن ان استصحاب النجاسة یفید علما شرعا فیعارض اصالة الطهارة وبعبارة اخری بین ادلة الاستصحاب و بین
الروایة عموم من وجه فکما یحتمل العمل بهذه الروایة یحتمل العمل بالاستصحاب ولکن یجب الاول حمل الکلام من العلم
العلم التفصیلی لا الاجمالی وهو منفی فی المقام مضافا الی ان الضمیر فی کلمة انه قذر راجع الی خصوص المشکوک فلا بد فی
الطهارة من العلم بالمشکوک بالخصوص وهو غیر حاصل وفی الثانی فدقیق ان الاستصحاب لا یعارض الدلیل والذا تری
الاصحاب قالوا فی الخیارات فالفوریة ولم یعملوا بالاستصحاب تمسکا بعموم اوفوا بالعقود والاطلاقة فیه الا ان فیه فی الروایة
والاستصحاب لا یعارضه مکرر لکنه فی المقام فان اطلاق الحکم بالطهارة فی المشکوک فیه فی الروایة لا یعارضها استصحاب
النجاسة السابقة ولکن الحق تقدیم الاستصحاب لانه علم شرعی مغیاة بعدم العلم ولیس ما نحن فیه من قبیل الخیار لان الاصل
الاجتهادی الواقعی هناک دلیل الالزام مطلق من دون تقیید فلا یعارضه الاستصحاب وما نحن فیه من الحکم الظاهری المعلق علی

مضافا الی

مضافا الی انا نقول ان ادلة الاستصحاب لا دخل لها بما نحن فیه لکم بالتعارض بالعموم من وجه بل یتمسک المرجحات بل
ادلة کل استصحاب بنفس الاستصحاب والمعارض لاصالة الطهارة انما هو الاستصحاب الجاری فی المقامات الخاصة وبینها وبین
الروایة عموم مطلق والاستصحاب اخص مطلقا فینبغی تقدیمه مطلقا فتأمل علی ان ظاهر الاصحاب الاجماع علی تقدیم الاستصحاب
هذا الاصل فلا وجه للتوقف فی ذلک الرابع عشر من ادلة اصالة الطهارة ثبوتها فی الاعلام کل ما طاهر حتی تعلم
انه قذر وبالاجماع علی هذا الاصل فیه ویتم فی سایر المشکوکات بعدم القول بالفرق البحث الثانی فی الشبهة الموضوع المستنبط
وقد عرفت ان المراد به الشبهة الناشئة من عدم العلم بمعنی اللفظ کما اذا قال المنی نجس ولم تعلم ان معناه شامل للمذی
ام لا والمیتة نجس ولم تعلم انها تشمل ما لا نفس له سائلة ام لا والجنب یکون معنی اللفظ لغة او عرفا مشتبها والاربع یرجع الی
الشبهة الحکمیة اذ کما یکون الاشتباه فی الحکم من جهة تعارض الاصول والادلة وعدم الترجیح او لعدم وجود دلیل یدل
الی تبیین کذلک قد یکون الشک فی شمول الدلیل علی المشکوک کما مثلناه فاذا دخل فی الشبهة الحکمیة یجری بالعصارة من
الادلة فی اصل شبهة الحکم حرفا بحرف فعلیک بالتأمل والاجراء واحتمال ان یقال انه بعد ورود الدلیل واجمال اللفظ بقصر
المشکوک فیه من باب شبهة محصورة نلحقه فی الواقع نجس داخل تحت اللفظ وفرق بینه وبین المشکوک من جهة
فی الاصول مدفوع بان مقتضی الاصل عدم الفرق اذ لم یثبت النجاسة ظاهرا فیجری فیه الادلة فتدبر البحث الثالث فی شبهة
الموضوع الصرف کدوران اللحم الملقی بین المیتة والمذکی والبول بین غیر المأکول والمأکول وتفصیله کذلک والاصل فیها الطهارة
عملا بالاصول والادلة السابقة وقد عرفت مصیر جماعة الی انحصار الادلة المرتقة علیه ومنعه بالنسبة الی المقام الاول فیثبت الاصل

اولی من ثبوته فی الحکمیة مع ان هنا اولویة من وجه آخر وهو انه یحتمل مصیر جماعة من الاخباریین فی الشبهة الحکمیة الی
الاحتیاط ولا احتمال هنا للاتفاق من العلماء علی البناء علی الاصل فی الموضوع کما هو المستفاد من طریقتهم فی الفقه والمعلوم من طریقة
المسلمین فی الاعصار والامصار فان قلت ما ذکرت من الاصول والاجماعات ودلیل العسر وغیر ذلک کلها یجری فی الشبهة
الغیر المحصورة واما الشبهة الموضوعیة مع العلم الاجمالی بین المشتبهات المحصورة فلا یمکن ذلک لان الاصل فی کل واحد منها معارض
بالاصل فی الاخر ولا حرج فی اجتنابه والادلة دلت علی الاجتناب عن النجس الواقعی وهو هنا موجود فیترک الجمیع مقدمة قلنا فی الشبهة
المحصورة کلام من وجهین احدهما من جهة الطهارة والنجاسة والاخری من جهة الحلیة والحرمة والاستعمال اما الثانی فالکلام
فیه موکول الی البحث فی اصل البرائة وهو مقرر فی الاصول واما الاول فلا ریب فی البناء علی الطهارة فی کل فرد فرد للاصول السابقة ولهذا
لو لاقی واحد منها شئ لم یحکم بنجاسة الملاقی نعم اذا لاقی الجمیع او لاقی بجمیع اجزائه شئ اذا کان الشبهة فی جزء من شئ النجس
متعلقا علما بان الملاقی نجس ویدل علی ذلک المرتقة المذکورة سابقا ولا ریب ان المتبادر منه العلم التفصیلی والضمیر راجع الی الشئ
الخاص لا یعنی انه حتی یعلم وجود قذر بین الاشیاء فیکون کلها نجسة وذلک واضح المقام الثانی الشک فی الطهارة الحدثیة
وفیه ابحاث الاول فی شبهة الحکم کالشک فی حدثیة المذی والمفاسی ومس الفرج ومس اللحم من المیت بلا عظم ودخل
وطی الدبر من الغلام والحق البناء فیه علی اصالة الطهارة بالصورة المذکورة فی المسئلة ولنا علیه وجوه احدها اصالة البرائة من
الاحکام المتعلقة بالمحدث من لزوم الاجتناب عن اشیاء والاتیان باشیاء من الوضوء والغسل سواء قلنا بانها واجبات نفسیة او شرطیة مقیدة
بدخول الوقت او مطلقة اما علی الاول فواضح لانه تکلیف صرف ینفی بالاصل واما علی الثانی فانه وان کان قد یتخیل ان الاشتغال الذی

یقتضی

یقتضی البرائة الیقینیة ولا یمکن الا بالاتیان بالطهارة لکنا نقول لا فرق عندنا فی ذلک اذ بعد دلالة الاصل علی خلو الذمة
من المحرمات مع الحدث ونحوه فلا فرق فی احکامه وهذا الدلیل یجری فی صورة الشبهة کما یجری فی صورة السبق بالحدث لتقدم الاستصحاب
علی البرائة الا اذا لم نقل بحجیته او قلنا فیه کما قیل او عارضه استصحاب آخر ومنع من جریانه تغیر موضوع ونحوه الثانی اصالة عدم
الحدث اذ من المعلوم ان الحدث هو الامر المانع من العبادة والاصل عدم حصوله فان قلت الاصل عدم الطهارة ایضا قلت لا یقتضی
الطهارة حکما ولیس سببا للدخول حتی یمنع وانما هو عدم الحدث نظیر ما قررناه فی البحث صریحا فی حرف الثالث قولهم فی
تعریف الحدث بانه الحالة المانعة عند اهله کما به الدال علی ان الحدث مسبب عن سبب ولولا ان الطهارة اصل لم یکن لذلک
لا یقال ان الطهارة ایضا مسبب من سبب کالوضوء والغسل قلنا انهم ذکروا فی بیتهما رفع الحدث ومنه یعلم انه رفع المانع وانما
الطهارة شئ اصلی عرضه عارض فیرتفع فیعود المکلف الی ما کان علیه من عدم المانع الرابع الاجماع علی عدم لزوم الغسل الا بعد
اسباب خاصة ولا ریب ان الشخص قبل عروضها متطهر فکذا الحدث الاصغر غایته ان الانسان عادة لا ینفک من عروض احد
الاحداث الصغریا فلو فرض تولد شخص وعدم صدور حدث اصغر منه الی ان یبلغ لم یجب فی صلاته وضوء کالغسل بلا جنابة
وهذا لا بعد فیه فمتی لم یعلم کون الصادر حدثا حکمنا باصالة الطهارة وهذه الادلة ایضا تشمل الصور الا فی صورة سبق العلم بالحدث
فیجیء الاستصحاب الا ان یمنعه مانع من معارض او غیره الخامس الادلة الدالة علی کون الوضوء والغسل مقیدین باسباب خاصة کالبول والجنابة
ونحوها الدالة بمفهومها علی عدم الوجوب بدون حصول هذه الاسباب ومتی لم یجب ذلک وجبت الطهارة شرعا السادس اطلاق الادلة الدالة
علی جواز الصلوة والامر بدخول المساجد وقرائة القرآن وغیر ذلک غایته ما دل الدلیل علی المنع من ذلک للمحدث حتی یتطهر والمشکوک فیه داخل

تحت الاطلاقات السابع انما تفرض الشبهة الحكمية بعد الطهارة مستيقنة فاذا ورد عليها ما لا ريب الا اصل بقاء الطهارة فلا ينقض
الا استصحاب وكذا لم ينقض الطهارة اذا فرض عليها فلس بحدث لو وقع ابتداء بعدم القول بالفرق وبعبارة اخرى ما لا يكون ناقضا
لا يكون موجبا اجماعا الثاني في شبهة الموضوع المستنبط في الحدث كما مثلناه في اول البحث وقد مر في الجنابة ان مذهب المحكمة
فيجري فيها الادلة بتمامها فلاحظ واحدا بعد واحد الثالث في الموضوع الصرف والصور اعداد مثل الشك في الشيء الخارج
منى او مذي والحق العمل فيه بالاصل لما مر من الادلة السابقة بل هنا بالاولوية وثانيها القطع بخروج منى والشك في
كونه من زيد او من عمرو والحق جريان الاصل في كل منهما بما مر من الادلة وقاعدة المقدمة انما هي عند اشتباه المكلف لا اختلاف المكلف وبهذا
المقام فروع لطيفة حررناها في شرح النافع من اراد فليرجع اليه وثالثها تيقن الطهارة والحدث والشك في المتأخر وفي
جريان الادلة هنا اشكال تام كما لا يخفى وفي جريان البراءة وجه غير وجيه بعد العلم بالشرطية وحصول الشك القطعي وكون الشك في ارتفاعه
والادلة معظم الاصحاب بلزوم التطهر عليه وهنا قولان اخران وتمام التحقيق في الفقه وبالله التوفيق   لم يخرج من الاصل
السابق الا النجاسات المشهورة اذا علمت بعنوانها والمرجع في الشك فيها ايضا الى الاصل السابق نعم قد ادعى ان الاصل في
الدم النجاسة وقواه بعض المتأخرين فلو شك ان هذا الدم من الدماء الطاهرة او النجسة فالاصل النجاسة الوجه في ذلك امور الاول
ان المحقق في المعتبر قال كل دم نجس الا دم غير ذي النفس باجماع علمائنا وهذه العبارة تدل بعمومها على كون المشكوك فيه داخلا تحت
النجاسة ولا يخرج منه الا ما علم كونه من غير ذي النفس فان قلت ان هذا الكلام انما يتم لو قلنا بان الالفاظ موضوعة للامور المعلومة
ومنصرف الى ما هي بحسب النفس حتى يعلم انه من غير ذي النفس وكلاهما خلاف التحقيق فاذا كان المراد نفس الامر فان كان المخصص مجملا فقط

العموم وان كان

العام وان كان مبينا ومقيدا بالعلم كما اذا قيل الا ما علم كونه من غير ذي النفس يبقى العام حجة في المشكوك وان لم يكن مقيدا بها
في اكرم بني تميم الا الطوال فشك في فرد انه طويل ام لا يمكن التمسك بالعام لانا ندري ان الطويل في نفس الامر خارج
فلا نعلم دخوله تحت العام ايضا فكيف يتمسك بالعموم قلت في الفرض الاخير هو محل البحث وان اختلفوا في ذلك لكن التمسك
بالعام في الشبهة في الموضوع لان دخوله تحت العام والمخصص مشكوك في نفس الامر فيحمل الكلام على القطع بعدم خروجه منها فقول ان
شمول العام له ظاهر مقطوع لانه من بني تميم قطعا ودخوله في المخصص غير معلوم للشك في طوله فنأخذ بالمتيقن والحق ان العمل
بالعام في مثل هذا المقام محل نظر لا اداة بحق في فهم العرف ذلك وهو محل تأمل مضافا الى ان ظاهر عبارة المعتبر كونها سياق
غيرها من عبارات الاصحاب وليس مسوقا لبيان المشكوك والمعلوم وانما الغرض بيان الحكم النفس الامري للموضوع فلا يعتمد على مثل هذا
الاجماع وثانيها قوله بعد السؤال عن قدر البازي والصقر والعقاب كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره
دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب وجه الدلالة ان اطلاق المنع مع رؤية الدم في المنقار يدل على اصالة النجاسة والا لكان
ينبغي التقييد بالعلم انه دم نجس ويمكن الكلام فيه من وجوه احدها ان الفرد الشائع والغالب هو الدم من ذي النفس وما علم او نادر
فالاطلاق في ذلك ينصرف الى المتبادر بمقتضى قاعدة المطلقات وثانيها انه وارد في مقام بيان حكم اخر وهو حكم سؤر الطيور لا لبيان
نجاسة كل دم حتى يدل على كل دم مشكوك وثالثها ان البازي والصقر والعقاب غالبا ما كانوا ياكلون الحيوان الذي له نفس سائلة
فالدم الموجود في منقارها يعلم غالبا انه دم ذي النفس والاطلاق ينصرف الى الغالب المعلوم ولا يشمل ما هو المشكوك وقد يجاب عن الاول
بمنع الغلبة ولو سلمنا الغلبة وجودا والندرة الموجبة للتشكيك انما هي ندرة الاطلاق دون الوجود وبان الحكمة قاضية هنا بالعموم

اذ ليس هنا فرد معهود والفرد الغير المعين لا وجه لتعلق الحكم عليه فينبغي ان يراد الطبيعة السارية في جميع الافراد وعن الثاني
بانه وارد في بيان نجاسة الملاقي للدم من الماء القليل وهو يستلزم كون الدم باهرة نجسا الا ما قام الدليل على خروجه وعن الثالث بانه
لو كانت الغلبة صارفة لكان ينبغي ارادة خصوص دم الجيفة لانه الغالب فيكون مفهوم الرواية انه لو لم يكن دم جيفة يتوضأ منه
ويشرب والابد الرواية تنسحب الى اماما انه غير الجيفة والتمسك في التعميم الى الاجماع او دليل اخر خروج عن الفرض او
الكلام في الاستدلال بالرواية ومتى ما تعدت الى مطلق الدم فقد سقطت اعتبار الغلبة الصارفة فلا دليل على تخصيص ثابت
فينبغي التعميم مضافا الى ان لفظ البازي والصقر انما هو في السؤال والجواب انما هو عموم الطيور فلا وجه لجعل ذلك قرينة لذلك
الثالث صحيحة ابن ابي يعفور الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فنسي ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعدما صلى قال يغسله ولا يعيد
صلواته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلاة بتقريب ان المفرد المحلى باللام يفيد تعريف الطبيعة فيعم جميع افراد الدم
خرج منه ما علم كونه طاهرا فيبقى المشكوك داخلا فيه واحتمال ارادة العهد فرع كون مدخول النكرة الدال على الوحدة حتى
يكون لتعريف الفرد وهو خلاف الوضع والاصل والوضع التركيبي في العهد غير ثابت ودعوى ان ظاهر ترك الاستفصال العموم
فيشمل او ان ظاهر اللفظ فلا وجه للعموم فيحمل على العهد مدفوعة بان غاية التخصيص فلا وجه للاخراج ما لم يدل عليه دليل ودعوى النقطة
في النجس فينصرف اليه ممنوعة فتدبر الرابع صحيحة الجعفي في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم لا يعيد الصلاة وان
ما تقدم في السابقة الخامس حسنة محمد بن مسلم الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلاة قال ان رأيت وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل
السادس رواية ابي بصير ان علم الدم في ثوبه قبل ان يصلي ثم صلى فعليه الاعادة السابع رواية جميل لا باس ان يصلي الرجل

دم ذلك

وفيه الدم متفرقا ما لم يكن مجتمعا قدر الدراهم والوجه في الجميع ما مر الثامن الاستقراء لان الغالب في الدم كونه من ذي النفس سائلة
فيلحق المشكوك بالغالب والظن يلحق المشكوك بالغالب وبهذه الادلة تنقطع اصالة الطهارة الا ان في الاعتماد على هذه الادلة نظر
جنبا من جهة عدم وضوح الدلالة كما لا يخفى على من لاحظها حق الملاحظة مضافا الى ان صاحب الحدائق ادعى الاجماع على طهارة المشكوك
من الدم وان كان يمكن المناقشة باحتمال كونه من الاجماع على اصالة الطهارة لا الاجماع الخاص على خصوص ما في كلام جماعة من المحققين
من تقوية اصالة النجاسة في الدم والمسألة محل اشكال وقد قويناها في الطهارة شرح النافع اصالة النجاسة وهو الاقوى فتدبر
والحق ان المتحري شكل   من الاصول الحاكمة على اصالة الطهارة الحدثية قاعدة الامكان في الحيض فلو شك في
كون الدم الخارج حيضا اولا يعمل بقاعدة الامكان ويحكم بالحيضية وان كان الاصل الاولي الطهر والكلام في هذه القاعدة
يحتاج الى بيان امور الاول ان المراد بهذا الامكان انما هو الامكان الشرعي لا العقلي فلا يجري فيما ثبت امتناعه شرعا
وان امكن عقلا فلا يجري في الدم المشكوك فيه في حالة الصغر وكذا فيما بعد اليأس وفي الحامل على القول بامتناعه فيه وان كان
الاقوى خلافه وفيما زاد على اكثر الحيض ما لم يتخلل اقل الطهر وكذا فيما فقد فيه التوالي او غيره من الشرائط المعتبرة الثابتة شرعا فان
كل ذلك مما دل الدليل الشرعي على انه ليس بحيض فيكون كالمعلوم عدم حيضيته كدم الجرح والقرح والعذرة وغير ذلك والادلة الاتية
على الامكان لا تشمل مثل ذلك الثاني ان مجرى قاعدة الامكان انما هو في الافراد من الدم القابلة لكونه حيضا وغير حيض باعتبار نفسه لا باعتبار
حال المرأة وبعبارة اخرى فيما كان الشك ناشئا من نفس الدم لا ناشئا من حال المرأة وان كان موجبا للشك في الدم ايضا وتعبيرنا يكون
لا يجري فيما كان الشك بين الامكان والامتناع بان يكون احد طرفي الشك موجبا لامتناع الحيضية بل فيما كان الشك في الوجود والعدم

فلا یجری فی الخنثی فان الدم فیه وان امکن ان یکون حیضا لکنه باعتبار امکان امراة لا بالذات فمع الحقیقة یکون
الشک فی هذا الدم من جهتین احدهما من الشک فی کونه انثی وبعد کونه فی الواقع انثی ایضا یشک فی کون
الدم حیضا وعدمه وان کان یرجع الحال الی الشک فی ان الدم حیض ام لا لکن ذلک فیما لو کان انثی شک فی الکبر
والعدم او شک فی الیأس والعدم فان الشک ح مرتبتان احدهما فی قابلیة المکلف للحیض وعدمه وثانیهما فی کون الدم
حیضا وعدمه فان الاعتبار استصحاب الصغر واستصحاب عدم الیأس لحق الاول بالممتنع اذ مع الصغر والیأس یمتنع الحیض ولحق
الثانی بالممکن لان الیأس مالم یثبت شرعا فهو غیر ثابت فیجری قاعدة الامکان فی الثانی لزوال الشک فی قابلیة المکلف
بالاصل ولا یجری فی الاول لثبوت عدم الاهلیة ولو لم یعتبر الاستصحاب الا بجهة الحیض وان اعتبر بالنسبة الی الاحکام الاخر
نظرا الی ان الحیض ممتنع مع الصغر الواقعی وهو مشکوک ویمکن مع عدم الیأس واقعا وهو لم یثبت صار هذا الشک
بین الامکان والامتناع فلا یجری فیه قاعدة الامکان علی ما یقتضیه ادلتها وهنا کلام بالنسبة الی الدم المشکوک فی
خروجه من الرحم او من غیره من انه هل هو من افراد الدم الممکن او دائر بین الامکان والامتناع کالامثلة السابقة
قوی بعض مشایخنا المعاصرین عدم جریان القاعدة فیه لان امکان الحیضیة انما هو فی الدم الخارج من الرحم واما الخارج من غیره
فهو ممتنع فلو شک فی خروجه من الرحم صار الشک بین الامکان والامتناع وهو غیر بعید بالنسبة الی الاعتبار لکن الادلة الدالة
علی قاعدة الامکان مطلقة تشمل مثل هذا الفرض والمعتمد فی ذلک انما هو الدلیل وان کان ابعد من الامثلة السابقة فی ذلک
بقوی فی النظر جریان القاعدة فیه وقد سبق الی بعض الاذهان ان کل دم شک فی کونه حیضا یدور امره بین الامکان والامتناع

اذ هو فی الواقع

اذ هو فی الواقع لو لم یکن حیضا یمتنع کونه حیضا فای فرق بین هذا وبین الامثلة السابقة وهو ناشئ عن قصور النظر
وتوضیحه ان نفس الامکان انما هو احتمال الشیء للطرفین وما امکن کونه حیضا معناه انه یحتمل کونه حیضا فی الواقع وعدمه
واحد طرفیه وجود والاخر نفی والاول واجب والثانی ممتنع بخلاف مثل الخنثی فان الشک فیه اولا فی کونه امراة وعدمه
فلو لم یکن فی الواقع انثی فهو ممتنع ولو کان انثی فهو ممکن لا انه حیض فالشک فی الحیض هنا فی مرتبتین احدهما فی امکانه
وامتناعه وثانیهما فی کونه حیضا وعدمه وذلک واضح عند البیّنة والثالث ان یجری قاعدة الامکان فی کل ما لم
یرد فیه نص علی امارة یعلم بها ذلک فلو کان مورد الامارة لم یعمل بقاعدة الامکان کما اذا اشتبه الدم بالعذرة
فان الشارع جعل المیزان فی معرفة التطوق وعدمه او اشتبه بالقرحة فان المیزان فیه انما هو الجانب کما دل علیه الروایة
مع اختلاف فی عبارتها وعمل بها الاصحاب اذ التعارض بین ما دل علی الامارتین وبین ادلة الامکان عموم وخصوص
مطلق ودلیل الامارتین اخص منها فیعمل به نعم یعتمد مع الامارتین فی مقدار ما یشمله دلیلهما وفیما عدا ذلک یقتصر علی الرجوع الی
القاعدة وفی اعتبار العلم بوجود القرحة او الجرح وبحصول الافتضاض تبلیر وکون الشک ابتدائیا او عمومه رفعها
ایضا والمستصحب الحیض او القرحة ولصیرورة العلم بالامتزاج او التعارف وغیر ذلک من الاحتمالات المذکورة کلام طویل
وهنا فروع عمیقة لطیفة وشحنا بها شرح النافع من اراد الاطلاع علیها فان فیها ما لم یسبق الیها سابق وبالجملة فاشتمله دلیل
الامارتین من محل المسألة یرکن الیهما وما خرج عنه فی نظر الفقیه البینة فالمرجع القاعدة کما لو لم یمکن الاختبار بالامارتین
او اختبر فلم یتمیز کما لو خرج بعضه منغمسا وبعضه منطوقا فتعارض المعیارین فی الخبر وجب الرکون الی القاعدة وفیما ذکرنا کفایة

لمن له درایة وهنا کلام وهو انه بعد ما ذکرنا من تقدیم الامارة علی الامکان قد یتوهم ان الشارع جعل الاوصاف امارة عند اشتباهها
بالاستحاضة کما جعل الامارتین القرحة والعذرة فلا یبقی مورد الامکان ولذلک جنح جماعة من مدققی المتأخرین الی اعتبار
الاوصاف والتمییز بها ولم یجعله مقصورا علی المضطربة وترک العمل بالامکان لکثرة الاخبار المطلقة الدالة علی اعتبار الاوصاف
والتحقیق ان یقال اولا ان ذلک غیر مانع من القاعدة لوجود مقام لا یمکن فیه التمییز بالاوصاف لتعارضها او وجودا فی جمیع الدم
او فقدانها فی الکل او عدم امکان الملاحظة ونحو ذلک وثانیا قد دل علی انه علی کون الصفرة والکدرة فی ایام الحیض حیضا
کما مر ذکره او بیان المراد منها علی ما ذکره شیخ الطائفة فادلة الاوصاف غیر باقیة علی اطلاقها مع ان فی ادلة قاعدة الامکان ما یمنع
من اعتبار الاوصاف کما سمعت علیک فمن لا یعارض القاعدة مضافا الی ان التعارض بین ادلة الاوصاف وادلة قاعدة الامکان
انما هو بالعموم من وجه لدلالة قاعدة الامکان علی الحیضیة وان لم یکن وصف وادلة الاوصاف علی الحیضیة وان لم یکن امکان
والترجیح مع القاعدة لکثرة الروایات من الفتوی والنص وقوة ادلتها کالنسبة وقد یتخیل ان ما خرج عن الامکان قد دل الدلیل علی
عدم حیضیته فهو خارج من دلیل الوصف بقاعدة التخصیص فیرجع الامر بعد ذلک الی کون دلیل الاوصاف اخص مطلقا من جریان الامکان
فیما لا وصف فیه وعدم جریان الوصف فیما لا امکان فیه ولکن یقول المیزان فی التعارض انما هو ملاحظة الدلیلین فی نفسهما لا بعد
ورود التخصیص والتقیید علی احدهما علی انا نقول ان ادلة الاوصاف مثبتة لا نافیة اذ غاية ما ذکر فیها ان دم الحیض حار عبیط اسود بحرقة ولذع
ودلالته علی عدم کون ما سواه حیضا انما هو بالمفهوم الضعیف ولیس فی الروایات ما یدل علی ان ما لم یکن
فهو لیس بحیض فلا مانع من کون الوصف امارة حیث وجد والامکان حجة ایضا فیما لو انتفی الوصف ودعوی ان صدور هذه الاوصاف

الکلیة

الماهیة فیدل علی الحصر من تلک الجهة مدفوعة بان المعلوم کونها اغلبیة والاتفاق بعلم کون الدم حیضا مع فوات الاوصاف
کما هو معلوم من حال النساء فان دم الحیض علی ما حققنا لیس من الموضوعات المجملة فان النساء یعرفنه مع انه قد یتخلف الاوصاف
فی الامزجة فمن الواضح عدم کون ذلک هو المعیار الکلی فالقول بان المشکوک فیه یدور حکمه مدار وجود الاوصاف وعدمه مع
العلم بان الاوصاف قد یتخلف بعید عن مذاق الفقه سیما مع وجود الادلة القویة علی اعتبار قاعدة الامکان الرابع فی الادلة
الدالة علی هذه القاعدة وهی امور احدها الاجماع المنقول فی المعتبر والمنتهی علی کون ما بین الثلثة والعشرة حیضا مع الامکان
فیشمل ما فی العادة وخارجها والملفق منهما وما اشتمل علی الاوصاف او مخالفها بل فی عبارة المحقق تعمیم للواجد للصفة والفاقد
لها وهذا الاجماع وان لم یکن عاما لکن تعمیمه بعد وجهین احدهما ان القائل بالحکم بالحیضیة هنا انما هو لکونه قابلا
لان یکون حیضا ولا وجه له سوی ذلک فکذلک فیما عدا الفرض من موارد الامکان وثانیهما ان الفاضلین علّلا بانه
دم یمکن ان یکون حیضا فیکون حیضا وظاهر هذا التعلیل انصباب نقل الاجماع علی القاعدة ولو کان محض تعبد فی المقام
لما کان لهذا التعلیل بعد دعوی الاجماع مرجع فالمسری الی سایر موارد الامکان لا بأس به مضافا الی الاجماع المحکی عن الشیخ
فی الخلاف علی اعتبار الامکان وان خالف الوصف ویاتی لذلک مزید بیان فیما بعد وثانیها الشهرة المحکیة علی کلام
الاصحاب علی العمل بالقاعدة وهی عاضدة للاجماع المحکی ومرجحة للاخبار الدالة علی هذه القاعدة وهی محصلة لکل من
من لاحظ عبایر الاصحاب وثالثها اصالة الحیضیة فی دم النساء وتقریر هذا الاصل یتم بوجوه احدها الغلبة اذ لا شبهة فی ان
الغالب فی الدم الخارج من المراة انما هو الحیض والاستحاضة وغیرها نادر بالنسبة الیه فالمشکوک فیه یلحق بالغالب وثانیها

انه دم طبيعي مخلوق باصل الخلقة زايد على الدم المتكون في العروق جعله الله تعالى لاستعداد الرحم والغذاء والولد ما دام في الرحم وبعد خروجه ايضاً يصير ورثه لبنا في ثدي امه وما عداه يحصل من عارض من جرح او قرح او غير ذلك ليس بمخلوق ابتداء فيراد بالاصالة الطبيعة وكل ما عداه فهو خلاف الطبيعة وكون الدم الخارج طبيعيا ارجح في النظر من كونه على خلاف مقتضى الطبيعة انه لما كان ما عداه من الدماء يحصل لعلة حادثة فمتى شك في ذلك فالاصل عدم حدوث هذه العلة فينفي كونه غير الحيض بنفي علته بالاصل فيصير حيضاً لمكان الانحصار لا يقال ان مرجع هذا الى الوجه الثاني نظرا الى كون المناط اقتضاء الطبيعة وعدمها فلا وجه لعدهما وجهين في تاسيس الاصل لانا نقول ان المراد من الوجه الاول ليس نفي العلة الحادثة بل المراد الطبيعة مع حالها بمعنى ان طبيعة المرأة لما علم كونها مما يتكون فيها الدم ويخرج منها فالاصل بقاء هذه الطبيعة والاستعداد فان قلت ان كون الدم غير الحيض لا ينفي استعداد المرأة للحيض واستعدادها لاينبت كون الدم منه فالدليل على هذا الوجه يصير اخص قلت كلا ان الطبيعة تقتضي تكون الدم تقتضي خروجها على مقتضى الطبع فيكون خروج دم الحيض الخاص من مقتضيات الطبيعة فاذا شك ان هذا الدم من مقتضيات الطبيع ام لا تقتضي القاعدة كون الخروج بمقتضى الطبيع فتدبر ثالثاً ورابعا ان الادلة على القاعدة ما دل من الروايات على ان الدم اذا تقدم على العادة فهو حيض وان كان بوصف الاستحاضة كما هو ظاهر اطلاق بعضها وصريح بعض آخر مع ما فيها من التعليل بان العادة قد تتقدم وقد تتاخر وبانه ربما يعجل الدم ولو لم يكن الامكان معتبرا في الحكم بالحيضية لم يكن للحكم بها وجه مع التقدم على العادة سيما مع معارضة العادة الموجب للظن بعدم الحيضية لو لم نقل بمقتضاها كونها في العادة للاخبار جامع ان في التعليل بالتعجيل دليل على ان احتمال تقدم الدم على العادة كاف في الحيضية وهو المراد بقاعدة الاحكام

فتدبر

فتدبر وخامسها ما دل من الروايات الكثيرة على التحيض بمجرد رؤية الدم منها الخبر المعول عليه عندهم الى ان قالت القائمة الدم تقطر ومنها قوله انا فطرات من الدم وهذه النصوص تدل على ان الدم الخارج مبني على ان يكون حيضا حتى يعلم خلافه باختلال الشرائط ونحوه فلو لم يكن القاعدة في الحكم بالحيضة مع الامكان لكان ينبغي الاستمرار على العبادة حتى يعلم المبطل وسادسها الاخبار الدالة في ذات العادة على انها اذا رات الدم فيما بعد العادة تترك العبادة وتستظهر حتى ينكشف الخلاف بالتجاوز عن العشرة وليس ذلك الا بالامكان الحيضية بل هذا يدل على قوة قاعدة الامكان اذ الظن الناشي من العادة يقتضي بعدم كون ما بعدها حيضا فالغي الشارع هذه الامارة القوية في قبال الامكان فاذا يتسرى الحكم في غير ذات العادة في العمل بالامكان بالاولوية لانه بلا معارض مضاف فتدبر وسابعها ما ورد في الموثق المشهور وغيره ان الدم قبل العشرة من الحيضة الاولى وليس الا لمجرد العمل بالامكان ودعوى ان ذلك دليل في ذلك تعبدا فيما بين العشرة مدفوعة بانا نفهم من ذلك ان ليس البناء في الدم على الطهر حتى يظهر كونه حيضا فتامل وثامنها روايات الامارة في القرحة والعذرة فانها دلت على ان الدم المنطوق من العذرة والخارج من الجانب الايسر او الايمن على خلاف في متن الرواية دم قرحة وما سواها دم حيض مع انه لا ملازمة قد لا يكون منطوقا ولا يكون حيضا ولا يخرج من الجانب للقرحة ولا يكون حيضا ايضا فاكتفاء الشارع في الحيضية بفقد امارة الخلاف دال على ان الامكان كاف في الحيض من غير حاجة الى امارة دالة عليه وتاسعها الروايات الدالة في الحامل على ان الدم الخارج منها

حيض بترك العبادة مع التعليل فيها بان الحبلى ربما قذفت بالدم فان ظاهرها الحكم بالحيضية بالاحتمال سيما مع الحمل الذي لا يتفق معه الحيض غالبا بل ربما يظن عند الاكثر ان الحيض لا يجتمع مع الحمل حيث جعلوه كالصغر والياس تعبدا بالحكم فيه الا بالادلة القطعية وعاشرها ما دل من الروايات على ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض فالمراد بايام الحيض كما فسره الشيخ في المبسوط ايام الامكان لا خصوص ايام العادة ومع تفسيره بايام الامكان على الاطلاق ادعى الشيخ في الخلاف عليه الاجماع مضافا الى ان روايات الوصف انما وردت في مقامات خاصة ومقتضى القاعدة الاقتصار فيها على موارد ها فلو لم يعمل بقاعدة الامكان لبقي اكثر المقامات خاليا عن البيان والبناء على العبادة حتى يعلم الحيضية بالقطع بالعادة بعد ملاحظة هذه الادلة وفتاوى الاصحاب فلا وجه بعد ذلك للمناقشة في القاعدة بانا نمنع حجيتها وبانها معارضة بالظن الحاصل من فقد الصفة فان الظن في مثل المقام حجة وعدم الصفة كما قررناه ليس امارة للعدم بل وجودها امارة الوجود بل قد عرفت ثبوت الحيضية بدون الوصف في ايام العادة مع ما هو معلوم من طريقة الشارع انه قد يعرف انه حيض مع الخلو من الوصف كالاعتراض بدعوى ان اجماع الفاضلين مختص بما بين العشرة وهو مسلم والنصوص دالة عليه ايضا مع ان المحقق الذي هو ناقل الاجماع منع من تحيض المبتدأة بمجرد رؤية الدم لم يقل مستندا بفقد امارة العذرة والقرحة بالحيضية اذ الغرض الاستفادة من التعليل ودعوى عدم الفرق بينها وبين غيرها ولعل توقفه في المبتدأة لتعارض الادلة او لوجود دليل على عدم الحيض راجح في نظره كما قال بعدم اجتماع الحيض مع الحمل للدليل وهذا لا يمنع من اعتبار قاعدة الامكان وللنظر في اخبار التقدم على العادة بان ظاهرها كون الدم ذا صفة للاولوية مدفوع بدعوى ان لفظ الدم ظاهر في الاكدر الحار العبيط وما سواه لا يسمى لفظ الدم مطلقا جدا وظهور لفظ الدم في المعنى

الاعم من واحد الصفة وفاقدها مما لا يمكن انكاره وورود اخبار التحيض في القائمة مقام بيان حكم آخر وهو كون الحيض مفطرا للصوم لا ينافي دلالته على اعتبار التحيض اذ قوله اي ساعة رات الدم تفطر شامل لرؤية الدم على المشكوك في الحيضية مع انه امر بالافطار وليس الا لانه حيض شرعا كان وجود المعارض لاخبار الاستظهار غير مناف لدلالتها على الامكان وكون الموثقة في مورد الاجماع غير مناف لاستدلال بها على غيره ودعوى ان الغرض حصره الاشتباه بالقرحة او العذرة في صورة الانحصار فاذا انتفى ذلك يفقد الامارة تعين الحيضة مدفوعة بانه خلاف ظاهر الاطلاق في الروايات ومع تفسير الشيخ اياه ليس الا من النصوص والفتاوى راي شيء اوثق من ذلك فالعمل بقاعدة الامكان بعد دلالة هذه الادلة القوية متعين ولها فروع منها ان مستمرة الدم اذا كانت في ابتداء جملة من المقامات المستثناة عن قاعدة الامكان منها ما زاد على عادة المرأة او على ازيد من ثلاثة عشر على ما في الروايات مع تجاوزه عن العشرة مما نقص عن العشرة الى العادة فان قاعدة الامكان تقتضي بالحيضية ولكن دل الدليل على الرجوع الى المقادير المذكورة ومنها ما كان فاقد الاوصاف اذا حصل الاشتباه بالاستحاضة لقيام الدليل على اعتبار الوصف ومنها الدم المستمر تمام الشهر مع قلة الفواصل بين احاده على اقل الطهر ليحكم فيه بالحيضة الواقعة في بعضه وان كان فيقتضي القاعدة ما بعد اقل الطهر حيضا آخر ومنها ما زاد عن اقل الطهر من الدم الثاني بثلاثة متوالية فازاد الى العشرة مع نقص المقام عن اقل الممكن اتمامه من الدماء فان القاعدة تقتضي بالحيضية ولكنه غير مقتضي به لوجوه آخر مذكورة في محلها وتنقيح هذه الاقسام يحتاج الى بحث طويل والغرض هنا تاسيس ما يكون بمنزلة القاعدة الكلية وبهذه القاعدة يتخلص في باب الدماء من فروع كثيرة فانظر من اراد التفصيل الى محلها فانه هي كالتتمة لهذه القاعدة وهي ان بعد القطع بعدم الحيضية او الشك في كون الدم استحاضة

او غيره من دم القرحة وغيره فالظاهر البناء على انه استحاضة وهذا اشبه بقاعدة الامكان وارد مع اصل الطهارة والمدرك في ذلك
كون الاستحاضة طبيعية بالنسبة الى غيره لخروجه من عرق العاذل وتكونه في اغلب الازمنة فالغلبة بالنسبة الى سائر الدماء
فمتى شك فيه يلحق بالغالب المعتاد مع ان الاصل عدم وجود علة اقوى من قرحة او غيره مضافا الى ان المستفاد من الاخبار الواردة في
باب الدماء كونه اصلا بالنسبة الى غيره وكون الدم المعلوم عدم حيضه محكوما بانه استحاضة من الاخبار ظاهر لمن تتبع الاخبار
ذلك فانه اذا اختل شرائط الحيض يحكمون بانه استحاضة ولا ينبئك عنه الا انه لعلاج جرح فينبغي التمسك باصل الطهارة
بل يستدلون على الحكم بالاستحاضة بعد العلم بعدم الحيضية بكونه في الاذهان وغيرهم من اقوى الدليل على هذه القاعدة
بل هو واضح عند من له ادنى تتبع ولا غرابة في عدم التعرض لهذا الاصل في كلمة الفقهاء والله العالم بحقائق احكامه
قد اعتبر في العبادات كالاخبار على الاجزاء والشروط كثيرة قد ياتي العامل بها على ما هي عليها وقد ياتي بها على خلاف ما هي
عليها ويتفرع من ذلك فروع كثيرة تعرض لبعضها الاصحاب وتنقيح الضابط في ذلك حتى يرجع في الفروع اليه من اهم المطالب الفقهية
وفروعها كثيرة الفروع ومشكلة الفتاوى البلوى فنقول الآتي بالعبادة على كيفية مخصوصة تارة يقع الكلام بالنسبة الى حكمه من حيث
الاحكام واخرى يبحث عنها بالنسبة الى الموضوعات فهنا مقامان المقام الاول في حقيقة الحكم لا ريب ان الاتي بالعبادة على هيئة
خاصة اما ان ياتي بها موافقا للحكم الواقعي في اجزائه وشرائطه ولو وفقه مع اعتقاده بانها موافقة لذلك واما ان ياتي بها
مخالفا للحكم الالهي مع اعتقاده المخالفة واما ان ياتي بها موافقا للحكم الواقعي غير معتقد بالموافقة واما ان ياتي بها مخالفا للواقع
مع اعتقاده الموافقة فهذه اقسام اربعة لا خامس لها فنبحث عن الاحكام بما يتوضح المرام القسم الاول وهو الاتي بها مطابقا للواقع
مع اعتقاد

مع اعتقاد المطابقة وفيه صور اولها ان يكون الاعتقاد بالمطابقة على طريق العلم القطعي الوجداني الذي لا يحتمل فيه الخلاف
عادة اذ هو الميزان في الاحكام الشرعية واليه ينصرف اطلاق لفظ العلم في الكتاب والسنة وهذه العبارة صحيحة بمعنى حصول
الامتثال وترتب الثواب وصحيحة بمعنى كونه مسقطا للقضاء ولو كان لذلك العبادة قضاء لانه اتى بالعبادة مع الرتبة المامور
بها فيفيد الاجزاء وهو اجماعي عند الاصحاب لا اعرف فيه خلافا ولا يفترق الحال في هذا الفرض بين كون هذا العلم ناشئا من اجتهاد
مصطلح او تقليد موصل العلم او القرائن او من غيرهما وليس وراء العلم شيء وادلة التقليد والاجتهاد انما هي مع عدم حصول العلم القطعي
كما يشهد به تقييد الروايات والايات السؤال من اهل الذكر والعلم بصورة عدم العلم فلا تغفل وثانيها ان يكون الاعتقاد ناشئا
من اجتهاد ظني معتبر بمعنى قيام دليل على حجيته وهذا ايضا موجب لحصول الثواب وسقوط القضاء لو كان قضاء اذ الفرض موافقة الواقع
فيجزي وغاية ما ثبت شرطية الاجتهاد او التقليد مع عدم العلم وهو حاصل فقد حصل المامور به مطابقا للواقع الالهي المجعول
من الشارع وثالثها ان يكون الاعتقاد من تقليد معتبر جامع للشرائط المقررة من حيثية المفتي والمستفتي والادلة وغير ذلك
وحكم هذه كالثانية والدليل الدليل ورابعها حصول الاعتقاد الظني من غير طريق معتبر من اجتهاد او تقليد كالحاصل للعوام من متابعة
الاباء والامهات وملاحظة كلام المعلم ومشاهدة طريقة الناس او قراءة كتاب من كتب الفقه ونظائر ذلك وهو غالب في العوام الناشئ
بل في كثير من اصحاب المعتبرة والبصيرة ايضا فانهم يظنون مطابقة اعمالهم للواقع من دون اجتهاد وتقليد معتبرين وليس ظنا قطعيا
لانهم يحتملون الخلاف كلما التفتوا الى ذلك كما تراهم يترددون ويحتملون الخلاف عند التشكيك لكنهم لا يلتفتون الى ذلك غالبا
ويطمئن نفوسهم بالمطابقة للواقع وهذا مفيد للامتثال بمعنى حصول الثواب لانه اتى بالمامور به ناويا للتقرب والقصد والغاية

عدم تقييده بطريق مامور به اذ هو لم يتوقف على التكليف بطريق كاظهر المفروض والتكليف بالاتيان غير جائز عقلا ونقلا
واد الاتفاق على ما لم يعلم من دون تقصير فيسبح على مقتضى عدم العدل انما هو ثبوت العقاب عليه ساقطا جدا واما الصحة بمعنى سقوط
القضاء لو كان قضاء فيه قولان ذهب جمع من الاصحاب التحرير قبل وهو ظاهر اطلاقهم بطلان عبادات الجاهل بدون
ليس بمقلد ولا مجتهد ولا يفصلون بين المطابق للواقع وغيره ولا بين المقصر وغيره ولعل هذا بناء منهم على شرطية احد الامرين
في الصحة بهذا المعنى والذي يقوى في النظر القاصر عدم شمول كلامهم لهذا القسم والفرق بين مسئلة الجاهل وبين قولهم لا بد من
الاجتهاد او التقليد لانهم يقولون بان الجاهل غير معذور والظاهر من كلمة المعذور كون عمله مخالفا للواقع فالبحث انما هو في
صورة المخالفة لا في صورة الموافقة فدعوى شمول كلام القائلين بعدم معذورية الجاهل للجاهل الغير المعتقد المطابق عمله للواقع
مشكلة بل ممنوعة وكيف كان فالمتبع الدليل والذي يدل على صحة ذلك وجوه من الادلة احدها انه اتى بالمامور به مطابقا للامر الواقعي
وليس امر التعبد الا بشرط الصحة والاصل عدم شرطية ذلك للصحة ولم يقم دليل على ذلك والاجماع عليه ممنوع بل معلوم العدم
وثانيها ان الظاهر من طريقة العرف والعادة ذلك فلو جعل المولى لعبده طريقا الى معرفة اوامره ونواهيه فاعتقد العبد
مقدورا امره من غير ذلك الطريق واتى به وصادف الواقع لا يحتاج بعد ذلك الى الاتيان به ثانيا والسر في ذلك
انهم يفهمون كون الطريق للوصل لا شرطا لصحة المامور به وهذا طريق لا ينكر الا من يعلم كون الطريق شرطا وثالثها
ادلة الاولوية اذ الشارع متى اعتبر طريق الاجتهاد والتقليد الذين لا يطمئن بهما النفس غالبا وهو وجعل الظن الحاصل
وجعلها كافيين في الامتثال وسقوط القضاء فيحصل الوثوق الحاصل من ملاحظة الاثار والقرائن الحاصلة من ملاحظة طريق المتشرعة
لو ثبت بالاولوية

كافيا بالاولوية والغرض انه وافق الواقع ورابعها الاخبار الكثيرة جدا المنتشرة في ابواب الفقه المشتملة على السؤال عن بيان
العمل بكيفية اعتقدها السائل فقال لا باس به مثل ان يقول شككت في كذا ففعلت كذا او سهوت عن كذا فاتيت
بكذا او كان في ثوبي كذا ففعلت كذا فاجاب الائمة في امثال ذلك بالصحة حيث كان عمل السائل باعتقاده موافقا للواقع ولو
كان العمل بغير طريق تعبدي باطلا وان وافق الواقع لما كان ينبغي هذا الجواب بل كان ينبغي ان يقول اعد هذه الصلاة ولكن بعد
ذلك افعل كما فعلت واحتمال كون السائلين عالمين بالحكم من طريق غير معتبر مستبعد جدا اذ الظاهر انهم كانوا يعتقدون ذلك
من القرائن وتمارا وغيرهم من المتشرعين يعملون كذلك والا فلا وجه لكونهم عاملين على طبق حجة شرعية ثم كانوا يكررون
السؤال وهذه الروايات وامثالها كثيرة لا يخفى على من راجع ابواب الفقه ومما يؤيد ذلك جواب الائمة اذا خالف عمله الواقع
بالاعادة فانه كاشف عن كون عملهم على حسب معتقدهم لا عن حجة شرعية وخامسها ما هو المعلوم من ملاحظة الاخبار المذكورة
من ملاحظة طريق المسلمين كون بناء المسلمين خلفا وسلفا على ذلك فلو كان مع ذلك يجب القضاء لاشتهر من الائمة الامر
بذلك ولاشتهر ذلك بين الاصحاب بل المسلمين قاطبة لعموم البلوى وقل ما يتفق شخص يعمل باجتهاد او تقليد من اول البلوغ
مع انه لم يجد ما تدل على لزوم القضاء علينا ولا اشارة وسادسها ان وجوب القضاء مع ذلك موجب للعسر والحرج الشديدين
المنفيين في الشرع بالنصوص القطعية وبالاجماع كذلك وقد تقدم تحرير ذلك وسابعها ان ثبوت القضاء فرع صدق الفوت ومن
اتى به مطابقا للامر الواقعي فلا فوات حتى يجب وان ابينا في ذلك على الصحة منقول اما ان يصدر منهم في العمل والمتقربين الى الطاعة
الى حصول الموت فالحكم بما ذكرنا من سقوط القضاء والعقاب وحصول الامتثال والثواب واذا عرض عليهم الالتفات والتنبيه وقد لهم

فی اعتبار الطریق فیجب علیهم تحصیل الاجتهاد او التقلید بالنسبة الی الاعمال اللاحقة لزوال الاطمینان واما الکلام فی کرامی
موافقتهم لکیفیة الاعمال اللاحقة انها هل کانت مطابقة للواقع حتی تدخل فی المبحث السابق او لاحق مدخل فیما نحن فیه من الحکم
للواقع فنقول یعلم ذلک بالاجتهاد او التقلید للمعتبرین او العلم القطعی ان انفتح بابه فهنا ثلث صور احدها انهم بعد تحصیل
الطریق المعتبر من الاجتهاد او التقلید او العلم القطعی یجدون ما عملوا به سابقا مطابقا لذلک وهذا قد ظهر حکمه من عدم لزوم القضاء
سابقا کان حکم المسئلة بنفسها وهذا التقسیم انما هو بالنسبة الی انفس العاملین وثانیها انهم یجدون اعمالهم السابقة مخالفا لما
الآن من الطریق المعتبر وهذا هو القسم الاتی الذی نذکر حکمه فیمن اعتقد المطابقة وکان مخالفا للواقع وثالثها انهم یشکون
فی انه هل کان مطابقا لهذا ام لا والمراد بالشک هنا اعم من الظن اذ هو مخالفة وبعبارة اخری لا یعلمون الموافقة ولا
من جهة نسیانهم کیفیة ما عملوا سابقا ببعض الزمان وههنا وجهان احدهما الحکم بلزوم القضاء للعدم تحقق البرائة مع وجود
المسقط انما هو الموافقة للواقع ولم تعلم فالاصل بقاء الامر مع الاتیان ثانیا والمراد دلیل القضاء لو کان قضاء وثانیهما العدم لان المفروض
کونه اتیا فی وقته معتقدا المطابقة ولم یحصل العلم الآن بالمخالفة غایة الشک فیدخل فی عموم ادلة العفو بالشک
بعد الفراغ فلا یجب بطلانا فی اصل الواقع علی وجه التعبد ولظاهر المشهور القائلین بعدم المعذوریة لو شمل کلامهم
وجوه احدها التکالیف باقیة وسبیل العلم الیها مسدود ولا دلیل علی العمل بما عدی الاجتهاد او التقلید فیما عداها فیلزم الخروج
عن عهدة التکالیف والجواب ان الکلام ان کان فی التکلیف بالاخذ باحد الطریقین فهو فی مقام غیر معقول اذ المفروض عدم العلم
وعدم خطوره بالبال فلا وجه للتکلیف وان کان البحث فی الشرطیة المستلزمة للبطلان بدونه فنقول لم یقم دلیل علی شرطیتها وانما هو

للوصول الی المامور به فاذا حصل الواقع بدونها فلا مانع من صحته بل نقول فیمن تعطل لذلک ولم یاخذ الطریقین لیس بطلان
عبادته من جهة الشرطیة بل من جهة انه لا یطمئن بکون ما اتی به مامورا به فلا یحصل فیه قصد التقرب وثانیها قوله تعالی فاسئلوا اهل
اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون وما ورد من الاخبار فی الامر باخذ الاحکام من فقهاء الرواة والعلماء الزاهدین فی دنیاهم ونحو ذلک
والجواب اولا بان هذه التکالیف لا تتعلق الا بالعالم بصدورها واما الجاهل الغافل فهو غیر مکلف بذلک لانه محال عقلا وثانیا
منع شمول المثل لهذا الفرض اذ المتبادر من العلم فی امثال هذه المقامات هو العلم العادی الذی تطمئن به النفس ومن حصل له الاطمینان
من ابیه او من معلمه فلا ینصرف الیه هذه الاطلاقات وبعد تسلیم ذلک عالما باحکامه عرفا وثالثا غایة ما ثبت من ذلک وجوب
الرجوع للمجتهد لغیر المجتهد واما کون ذلک شرطا بحیث تبطل العبادة بدونه وان فهم العامی الحکم الله باعتقاده واتی به علی
طبق الواقع فلم یثبت من هذه الادلة وثالثها ما دل من النهی عن الاتباع بما وراء العلم مثل قوله تعالی ولا تقف ما لیس لک به علم
ونحوه فانها ناهیة عن غیر العلم وما نحن فیه منه فیکون فاسدا والجواب بان هذا التکلیف لا یتعلق الا علی العالم به والابطال
والحکم الوضعی ولو فرض انه تابع للنهی فیکون کمن اتی بالصلوة جاهلا بان المکان غصبی فیرتفع الحکم الوضعی بزوال متبوعه وثانیا
کون هذا الفرض داخلا فی الایة ممنوع والوجه قد تقدم ورابعها ما ورد فی الروایات علی انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة والاصابة
السنة ولا عمل الا بدلالة ولی الله ونظایر ذلک وظاهرها انما هو شرطیة ومقتضاها البطلان والجواب ان ما نحن فیه فقه ومعرفة
واصابة سنة لانه اخذ الاحکام عن الائمة المتشرعة المتلقاة من صاحب الشریعة معتقدا کونه المامور به وهو فی الواقع کذلک مع
الفرض وتسلیم هذا لا یعد عملا بغیر فقه وبان الظاهر من کون العمل بدلالة ولی الله وطاعته شرطیة الایمان وعدم کون الحکم ماخوذا من

القیاس والاستحسان ولو سلم کون المراد اخذه من ارشاد ولی الله تعبدا فنقول الا ریب ان الاخذ بالوسائط داخل فی دلالة ولی الله ولیس خارجا عنه ولیس ما فی ایدی الناس من الاعمال الا بارشاد الوالی لم یا خذ
منهم المکلف المفروض الا باعتقاد انه ما بین ولی الله من التکالیف فلیس عمله الا بدلالة ولی الله دون غیره فلا وجه
للبطلان وبالجملة الحکم ببطلان عبادات من لم یکن مجتهدا او لا مقلدا له مع عدم علمه ومطابقته باعتبار اصل الامر
وزعمه لزوم تعلم احکام الله واعتقاده انها انما هی ما فی ایدی الصلحاء والمتدینین وارباب التدین فاخذ
معتقدا ان ذلک هو المامور به وصادف الواقع واخذ من المجتهد ایضا لا یعرف انه مجتهد بل لانه من العلماء وصار کسائر
العلماء واصحاب الاطلاع علی الدین دونه حرفا لفساد ولیس علیه دلیل یعتمد علیه بل یعتمد علی انه طریقة الناس
خلفا عن سلف ولو لم یکن هذا مسقطا للقضاء لا اشتهر هذا الحکم بشدة الاشتهار وقد اشتهر خلافه واما حصول التقرب
مع علمه ذلک وعدم ترتب العقاب علیه فمما لا شبهة فیه القسم الثانی هو الاتی بالعبادة مخالفا للواقع معتقدا
للمخالفة ولا ریب ان هذه العبادة غیر موجبة للثواب لانه غیر مطیع عرفا وغیر آت بالمامور به علی وجهه ومات منه
قصد التقرب اذ مع علمه بالمخالفة لا یمکنه قصد التقرب ویوجب العقاب ایضا من جهة تقصیره فی تحصیل الحکم وتقاعده
عن الجهاد فی سبیل الله واتیانه اوامره وغیر مسقط للقضاء ایضا لفوات المامور به عنه فیشمله ادلة القضاء او
بقاء الامر الاول ولو کان موسعا غیر موقت او مع بقاء الوقت فلازمه الاتیان علی نحو مطابق ومرادنا بالمعتقد
للمخالفة من اعتقد ان هذا العمل غیر مامور به سواء کان باجتهاد او تقلید او باعتقاد من الامور الاخر فلکل ذلک

فیما مر وهذه المسئلة ان لم تکن من الضروریات فلا شک فی کونها اجماعیة فاقامة الحجج اللفظیة او العقلیة غیر محتاج الیها
القسم الثالث هو الاتی بالمخالفة للعبادة مخالفا للواقع معتقدا للمطابقة وفیه صور احدها ان یکون اعتقاده المطابقة
علما قطعیا من اجماع او غیره من اسباب العلم وثانیها ان یکون اعتقاده حاصلا من اجتهاد وثالثها ان یکون
معتقدا للمطابقة بالتقلید ورابعها ان یکون الاعتقاد الظنی من غیر الفریقین کاعتقاد اکثر العوام وآحاد النسوان واوساط
الاشخاص ولو لم ینکشف لهم الواقع وبقی لهم اعتقاد المطابقة الی حال الموت فی حصول الثواب وعدم العقاب
وانما البحث فی القضاء منهم ویعلم ذلک من بیان الحکم فی صورة الکشف فاحتمال ترتب العقاب علی القسم الرابع
بل الثواب کما نقله بعض المتاخرین اما مبنی علی منع الصغری وهو کون المکلف قاصرا غیر ملتفت الی لزوم الاجتهاد
او التقلید واما مبنی علی ثبوت العقاب علی الجاهل ایضا والاول خلاف الفرض وخلاف الوجدان والثانی خلاف
طریقة العدل وبالجملة لا یهمنا البحث فی جهة الثواب والعقاب والتفصیل فیه محل آخر وانما البحث فی القضاء ثم
وههنا مباحث الاول فیمن علم فقط وعمل به ثم انکشف خلافه او زال العلم وحصل الشک ففیه صور احدها ان یکون
طریان الشک فی انها کانت مطابقة ام لا والحق فی هذه الصورة عدم العبرة بهذا الشک لانه شک بعد الفراغ
وقد تقدم فی العناوین السابقة ادلة دالة علی عدم الالتفات الیه هذا بالنسبة الی ما مضی واما بالنسبة الی ما یاتی فیجب
تحصیل الاطمینان والاعتقاد المعتبر للصحة حتی یمکن قصد التقرب فی ذلک واضح ومع عدم الامکان فی تحصیل الاعتقاد من
تقلید او اجتهاد ففی استصحاب حکم العلم السابق او لزوم الاحتیاط وجهان وثانیها حصول الظن بالمخالفة والحق ان

لا عبرة به الا انه من افراد الشك اللغوي فيندرج تحت ادلة الشك بعد الفراغ فلا يلتفت اليه واما الان الظن
غير مانع من الاحتمال واحتمال المطابقة باق ولذا كان في وقت العمل معتقدا للصحة قاطعا بها ولا يعارض هذا الظن الشك
القطع وقت العمل تقديم هذا مع ذلك ترجيح للظن على العلم بل العمل فاجراء حكم العلم بالنسبة الى الماضي اقوى من اجراء حكم
الظن مضافا الى ان هذا الظن وان حصل من طريق معتبر كالاجتهاد غاية ما يثبت اعتباره بالنسبة الى ما بعده في الاعمال
واما بالنسبة الى الماضي وصحته عند العمل فلا دليل عليه مع ان العلم السابق حجة ومقتضاه اجزاء ما فعل مطلقه ولم يعلم كونه
مخالفا للواقع وهذا الظن بالخلاف محتمل للخلاف بخلاف ذلك العلم بل احتمال الخطاء في هذا الظن اقوى منه في ذلك العلم
فلا وجه لوجوب قضاء ما مات بتبدل الظن ونالثها حصول القطع بالمخالفة وفيه وجهان احدهما لزوم القضاء لان
عدم الاتيان للامر الواقعي فهو اما باق فيجب الاتيان به او فات فيجب القضاء للفوت وثانيهما ان احد العلمين ليس اولى
من الاخر والترجيح من غير مرجح غير جايز وكما ان احتمال الجهل المركب آت في العلم الاول كذلك العلم الثاني ولعل الاول
كان مطابقا للواقع والثاني مخالف والاقوى وجوب القضاء لما سبق لما قررناه في محله من ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية
وجهل المكلف غير مسقط من ذلك واعتقاده بخلافه قايم مقامه ما دام فهو كذلك والامر الاضطراري العقلي الناشئ من جهل
المكلف لا يجزي الا على حسب مقداره ولا يجزي عن الامر الواقعي وما في كلام بعض من تأخر انه لم يكن تكليفه الا بما اعتقده
وقد اتى به ولم يكن مكلفا بالواقع لقبح التكليف بما لا يطاق فلا معنى لوجوب قضائه مدفوع بان التكليف بالواقع ليس مطلقا حتى
يلزم التكليف بما لا يطاق بل انما هو مشروطا بالعلم به فما لم يكن علم لم يكن هناك تكليف فاذا حصل القطع بالواقع صار ما اتى

امتثالا للامر الواقعي والحكم الاضطراري حصول التراب بعلله وينكشف كونه مكلفا بالواقع بتكليف معلق بالعلم
وحصل فان كان الوقت باقيا وهو يمكن فيأتي به وان كان خارجا فقد فات عنه ما هو المطلوب الواقعي فيجب القضاء
ولتفصيل الكلام في اثبات التكليف بالواقع وعدم مانعية الجهل والاضطرار عنه محل آخر والغرض الاشارة الى المدرك اجمالا
فان قيل بعد غايتها بانه المأمور به شيء وما هو في الواقع شيء آخر ولا مانع من اجتماعهما بامرين والا القول بتساوي
احتمال الخطاء في العلمين فمن قبيل المغروض حصول القطع في نظر المكلف بخطائه في الاول ولا يحتمل الخلاف بالنظر الا انه
والا لم يكن علما في نظره اذ احتمال الجهل المركب يمنع من كون الاعتقاد علما في خصوص الواقعة والمعيار انما هو نظر المكلف
نفسه ومجرد احتمال الخطاء في العلم والقطع نظرا في نظره لا ينفع في ذلك وبالجملة فالمكلف القاطع بمخالفة علمه الى
الواقع قاطع بفوت الواقع عنه فيشمله عموم ادلة الفوات على حسب ما يراه وهو الحجة واحتمال خطائه في هذا القطع
هو في نظر ما لا في نظره وهو لا دخل له في تكليفه اذ هو مكلف بالقضاء متى ما علم الفوت فان قلت دليل القضاء انما
يوجبه مع الفوت الواقعي كما هو ظاهر اللفظ وهو غير ثابت لاحتمال الاصابة فيما اتى به اولا الواقع لتساوي العلمين بالنسبة الى
احتمال الخطاء قلت ليس الميزان في معرفة الفوت الواقعي نظر الفقيه والمفتي وبعبارة اخرى لا يشترط في الفتوى بالقضاء
كون المفتي عالما بان هذا المكلف فات عنه العمل واقعا وانما هو راجع الى نفس المكلف وهو في الفرض عالم بانه فات
فيحكم عليه بوجوب القضاء لانه يعلم الفوت وان كنا نحن اذا لاحظنا العلمين المتعاقبين على ذلك المكلف ليس احتمال الخطاء
في الاول اولى من احتماله في الثاني وذلك واضح مضافا الى ان مستند دليل الفوت يمنعنا عن ذلك كله وهو علوم من العرف

فانهم لا يعدون جهل المكلف واعتقاده الخلاف مانعا من صدق الفوت بالنظر الى المطلوب الواقعي مع انهم يجعلون
بالتكليف المنجز حال الجهل لانه مما لا يطاق الثاني في الظن الاجتهادي اذا زال عن المجتهد وهو ان كان بطريق الشك
كان من عدم العبرة بالنسبة الى الماضي ان كان تحصيل الاعتقاد بالنسبة الى ما ياتي وان كان بطريق الظن الاجتهادي
بالعدول عن الرأي فهل يجب عليه قضاء ما سبق ام لا وجهان احدهما الوجوب لان الظن السابق كان حجة في زمانه ما لم ينكشف خلافه
فاذا تبين ان الواقع خلافه حصل الاعتقاد بعدم الاتيان بالواقع وما اتى به يجزي على حسبه فالواقع فايت كما قررنا
سابقا فيجب القضاء ولا وجه لنظير الكلام السابق هنا من انه لم يكن مكلفا بالواقع لانه مما لا يطاق وكان مكلفا به فقد اتى
اذ قد عرفت طريق دفعه مما اشرنا اليه وثانيهما العدم لعدم التكليف بالواقع بل ان الظن السابق كان طريقا اليه وقد عمل
بمقتضاه ولم ينكشف كونه على خلاف الواقع حتى يعلم تحقق دليل الفوات لان الثاني ايضا ظن وهو يحتمل الخلاف فيحتمل مع
الظن الثاني ايضا كون الظن الاول مطابقا للواقع ولا قطع بالفوات وتوزع اناطة القضاء بالفوت النفس الامري وطريقه
العلم وليس الظن بالفوات حجة في ذلك فلا يعلم من ذلك انه فايت حتى يجب القضاء واحتمال الخطاء في الظن الثاني آت
في الظن الاول فان قلت نسبة الظنين الاجتهاديين المتعاقبين كالقطعين كما مر في القطع بلزوم القضاء
فلم لم تحكم في الظن بخلاف القطع قلت الفرق ان طريق الظن لا يوجب القطع بخطاء الظن السابق حتى يعلم الفوت
فيجب القضاء بخلاف العلم بعد العلم فانه موجب للقطع بمخالفة الواقع فقد تبين فان قلت ظن المجتهد ايضا بعد قيام الدليل
حجة شرعا فيكون كالقطعين الوجدانيين قلت نعم ولكن بالنسبة الى لزوم العمل عليه مطلقا في جميع ما يتعلق

العلم وقد عرفت ان معرفة طريق لفوات الواقعي انما هو العلم وكون الظن الثاني بمنزلة العلم في لزوم العمل به
لا يوجب كون فوات الواقع فيما مضى معلوما اذ الظن معتبر بالنسبة الى ما بعده ولا دليل بالنسبة الى ما قبله اذ هو ايضا كالظن الثاني
معتبر والعمل بالامرين في محله لا مانع منه بخلاف القطع فانه موجب للعلم بمخالفة احدهما للواقع فيتعين مضافا الى
عدم لزوم القضاء بالعدول مما قد انعقد عليه الاجماع وان كان بطريق القطع كالقطع غبارا ما ظنه سابقا بالاجتهاد
اجماع او حصول خبر متواتر او محفوف بقراين فالاقوى لزوم القضاء وعليه حجة ما قررناه في تعاقب العلمين وحصول
بعد الظن بل هنا اولى من تعاقب العلمين لكونه في الاول ظنا محتملا للخلاف من حيثية ايضا وذلك واضح الثالث
في الظن التقليدي وزواله ايضا بالشك يعلم حكمه مما مر ان بالشك بعد وقوع العمل لا عبرة به سيما وان التقليد لا يدور
مدار الظن بالواقع بل هو تعبدي لا ينافي الشك اذ ليس الغرض الشك في وقوع التقليد بل المراد الشك في كون الفتوى
بل مطابقة للواقع ام لا وان كان الظن لا بمعنى الظن بطلان التقليد بل بمعنى الظن ببطلان الحكم فيه التقليدي بتبينه من خارج او بعدول
المجتهد فان المقلد ايضا يتبعه في ذلك وظن بطلان ما مضى والحكم فيه ايضا كعدول المجتهد والحق عدم لزوم القضاء واما
يعلم مما مر وان كان بطريق القطع كالعلم مرتبة اجتهاد وحصل له القطع بمخالفة كون ما فعل للواقع فالاقرب لزوم القضاء
كما في المجتهد والكلام الكلام الرابع في الظن الحاصل من الطريقين بعد التنبه وانكشاف ما فعله مخالفا للواقع اما بالقطع بمخالفة
للواقع والحق لزوم القضاء لجميع ما ذكرناه في العلم بعد العلم والعلم بعد الظن من بقاء الامر الواقعي واجزاء ما فعله بحسبه والاذن في لزوم
تكليف ما لا يطاق بما ذكرناه ومستند الفوات عرفا نعم قد يقال انه لو حصل العلم بالخلاف نتيجة هذا الكلام كما في تعارض الادلة والاصل

اجتهادي او تقليدي بالخلاف فلا وجه لوجوب القضاء اذ لم يعلم مخالفة ما فعله للواقع والشك غير مانع والظن كالشك

في ذلك احتمال المخالفة فيهما معاً فيكون كالكل وقد ذكرت فيه عدم لزوم القضاء ولكن نقول ان الواقع بالنسبة الى غير المقلد

والمجتهد انما هو احد بها اذ هو في الواقع مكلف بما وافق راي المجتهد سواء كان نفسه او غيره فاذا علم مخالفته لراي المجتهد فقد علم

مخالفته للواقع لان الواقع بالنسبة اليه ذلك اذ هو مكلف بموافقة راي المجتهد فمتى ما انكشف انه لم يات به فقد بقي

التكليف في ذمته وبعبارة اخرى ان المجتهد والمقلد له واقع واقعي وواقع اضطراري هو ما فهمه بالاجتهاد او التقليد وهو الذي

نسبته بالظاهر الفعلي وليس هناك شيء فاذا انكشف خلافه الواقعي الاولي ثبت ذلك الامر في ذمته فلزمه الاتيان واما

عند ظنه او امر ثالث احدها ما فهمه بمتابعة اماراته ونحوه فيلزم الاتيان به مع انه كان متعلقاً بمطابقة راي المجتهد فاذا

خالفه الواقع بمعنى راي المجتهد فقد بقي هذا التكليف في ذمته لزم عليه الاتيان به لانه فريضة فاتت به ثم لو اتى بمقتضى التقليد

والاجتهاد قضاء ثم انكشف انه مخالف لاصل الواقع ايضاً لزمه القضاء ثانياً وهكذا في كل ذلك ان المراد في لزوم القضاء وجود

في الواقع مع عدم ما فعله بمقتضى اعتقاده فان فعله لا يجزي الا عما اعتقده مأموراً به واما الامر الواقعي فيبقى بعد حصول العلم

الى ان يتمثل به ومن هنا يعلم ان الاجتهاد او التقليد وان كان بالنسبة الى فعله واقعياً لكن بالواقعي الاولي اعتباري فقط

ثابت بالنسبة اليه فلو وجد ما فعله مخالفاً لراي المجتهد وجب القضاء على مقتضى رايه فاذا اتى به كذلك بقي مظنون المطابقة

فاذا انكشف خطأ المجتهد فيلزم وجوب القضاء ايضاً كما ذكرناه في المقلد فان هذا الكلام بعد العمل بقول المجتهد يصير كالمقلد وقد مر حكمه ومن ذلك

ظهر انه لو وجد ما فعله اولاً باعتقاده مطابقاً للواقع قطعاً ووجد فتوى الفقيه مخالفاً للواقع ليس عليه قضاء اصلاً لان المعتبر انما هو

اصل الواقع ومطابقة راي المجتهد وقد اعتبرت من جهة انه طريق الواقع فاذا علم فلا حاجة الى راي المجتهد

وذلك واضح مما قررناه والقسم الرابع هو الاتيان مطابقاً للواقع مع اعتقاده المطابقة كما لو

كان شاكاً في ان السورة جزء فاتى بها فطابقت الواقع ونظائر ذلك والحجة كان غير

معتقد بانه اتى به مطابقاً للواقع فاتى به صادف الواقع وقد يقال ان هذا القسم

معقول لانه متى لم يكن معتقداً بالمطابقة فلا يتعقل منه قصد التقرب فلا يكون مطابقاً قطعاً لانه يكون

بدون نية التقرب لكن يمكن ان يقال انه يحتمل ان يعتقد لزوم الاتيان بما لم يعتقد انه مطابق للواقع

انه مع كونه لا يدري بمطابقته للامر الواقعي يعتقد انه لا بد من اتيانه كذلك فاتى به بقصد التقرب والحق

ان هذا الفرض لو تحقق يرجع الى من يعتقد ان هذا مامور به وان كان شاكاً في كونه واقعياً او ظاناً بعدم كونه

واقعياً فيكون قد اتى بالمامور به بحسب اعتقاده والتكليف بالواقع ايضاً معلق بالعلم فهذا مجز بحسب العلم

بالواقع ان وجده مطابقاً فقد اجزأ عنه ايضاً ولا قضاء عليه لاتيانه بمقتضاه وعدم فوات عنه فاحتمال الا ان

الاتيان بالواقع لا بد ان يكون باعتقاد انه واقع مامور به وان كان ظنياً والاتيان بشيء باعتقاد انه مامور

به وان لم يكن واقعياً او شاكاً في الواقعية فكونه مجزياً من الواقع على فرض المطابقة ممنوع فرعاً

شرطية اعتقاد الواقعية وانما اللازم الاتيان بالمامور به على ما هو عليه في الواقع مع قصد التقرب به وهو حاصل والا كونه

باعتقاد المطابقة او غير ذلك فلم يقم دليل على شرطيته وليس ذلك الا كالاجتهاد والتقليد فهو ابين طرق الواقع فمتى

العمل سقط اعتبارها ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من حكم الجاهل بين ان يكون جهله ابتداءً غير مسبوق بطريق معتبر او كان

نسياناً بان كان مجتهداً او مقلداً او غفلة ثم عرض له نسيان من تلك الاحكام فزعم ان ما اتى به هو الحكم او خطأ في معرفة الحكم

ابتداء او غفلة عما فهمه اولاً فان ذلك كله داخل تحت الاقسام السابقة فاحكمنا بانه يصح سقط القضاء يجري في هذه ايضاً

وما احكمنا فيه بلزوم القضاء فالحكم فيها ايضاً كذلك والكلام الكلام   هذا الذي ذكرناه كله انما هو بناء على ما قررناه

من عدم تبعية الاحكام للعلم والجهل بل كونها واقعية مشروطة بالعلم كما عرفت وقد يتفق في بعض الاحكام قيام دليل على

كونها مشروطة بالعلم بمعنى كون واقعيتها كذلك كما اتفق في مسئلة الجهر والاخفات والقصر والاتمام ولهذا يقولون بان

الجاهل فيهما معذور والا لكان خلاف ما هو الواقع ولعله السر في ذلك قيام دليل وجوبها انما هو على العالم دون الجاهل

فيهما سواء كان للمكلف كاصل السفر والحضر ووجدان الماء وفقدانه ونظائرها من الاحوال الطارية الموجبة لتغير الموضوع

المغير للحكم وليس في غيرها العلم والجهل مثلاً لاطلاق الادلة وليس معنى المعذورية فيهما كون الواقع هو الوجوب على الجاهل

لكنه سقط الاعادة والقضاء لطفاً من الشارع وتحقيقاً منه وان كان الفرق بين هذين مما لا ثمرة فيه تعتد بها وبالجملة

الاوفق بالقواعد كون واقعيتها كذلك فمن كان جاهلاً بالجهر لا يجب عليه واقعاً كالعاجز فيتبعه ما ثبت بعد الاحاطة

الذي ذكرناه تقدير على استنباط الفروع من كل من اخل بشرط من العبادة او جزء منها الاشرط جزء او جزء شرط او

جزء جزء جاهلاً بالحكم او ناسياً او مخطئاً او غافلاً فتبين خلافه علماً او ظناً او شكاً في مطابقته فلا حاجة الى الذكر

فليكن بالتتبع   في حقيقة الموضوع فنقول الاتيان بالعبادة بشرائطها واجزائها بحيث يكون الموضوع

فيها شرطاً او جزءاً او سبباً مطابقة الواقع مقارناً بقصد التقرب مع اعتقاده بالمطابقة فهذا لا كلام في صحته

بالعبادة مع ما هو عليه ولو اتفق اعتقاد المطابقة كالمتوضئ بماء يشك في طهارته او المصلي في ثوب يشك في انه من جنس

ما يصح فيه ام لا ونظائر ذلك فان كان بحيث يتمشى منه قصد التقرب والايذان بانه مامور به ام لا فهو ايضاً

صحيح مع نية التقرب لكن زعم لزوم الاتيان بما هو كذلك فهو ليس كمن يعتقد المطابقة فان وافق الواقع فقد

اتى بالمامور به لانه اتى به على وجهه وان خالف الواقع فهنا صور اذ المخالفة اما ان يكون خطأ او جهلاً بالمعنى

الشامل للنسيان والغفلة وعلى التقديرين اما في اصل العبادة او في جزئها او شرطها وعلى التقادير اما ان يكون في الحكم

الموضوع واما ان يكون في مصداقه اما ان يكون خطأ في موضوع اصل العبادة بحسب المفهوم كما لو ظن ان الوضوء عبارة

عن غسل تمام البدن او الصلوة عبارة عن عطاء مد من الطعام او الحج عبارة عن الامساك ثلثة ايام ونحو ذلك فاتى به

حسب ما فهمه او كان تاركاً للعبادة ويعتقد انه الصدقة فتبين انه كان صوماً وفي هذا القسم ان ظهر خطاؤه والوقت

باق فلا كلام في لزوم الاعادة لانه غير آت بالمامور به وما اتى به انما هو توهم امر لا امر حقيقة ولا اجزاء فيه لا سبب مع ترتب

الثواب عليه فيبقى اطلاق الادلة على ثبوت العبادات ثابتاً لا بمعنى توالي او قضاء او تصدق اتيان ما هو عناوه وفيها لو ثبت

اعتقدت انه هو فلم يصادفه او لم يات بشيء اصلاً وذلك واضح واحتمال ان المراد الاتيان بما علم المكلف كونه كذلك فقد اتى

علمه قطعاً بان اعتبار العلم في التكليف ليس معناه قيد المامور به بل المامور به هو الواقعي متى ما حصل العلم به فاذا حصل العلم به فاذا

وهو غير آت به لزم اتيانه وان تبين في خارج الوقت فالمختار ان من نسي قضاء لو فات للاصل لانه ما امر

وحتى ما ثبت له قضاء بالفوات يجب في الفرض عليه القضاء لانه فات منه المامور به الواقعي وذلك واضح وثانيها

الخطأ في مصداق العبادة كما انه كان يدري ان الغسل غسل البدن فغسل بعضا وظن انه غسل كله او كان يعرف معنى الصلوة ولعبد

فاتى بالصلوة بحمد وظن انه صلى عيدا او نحو ذلك من اعتقاد ما هو ليس من افراد المامور به فردا وحكمه كما مر في الصلوة الاولى ان

البناء وثالثها وهو ايضا الجهل بنحو نسيانا او غفلة عن مفهوم العبادة او عن مصداقها فاتى شيئا آخر مكانها غفلة عن اصل المراد

وفردية المامور به عن المامور به وحكمها كصورة الخطأ من دون فرق والفرق بين الخطأ وغيره باعتبار اعتقاد المخالفة في الخطأ

دون النسيان وخامسها الخطأ في مفهوم الجزء كمن ظن ان معنى السورة اعم من الآية او الركوع مطلق الانحناء او ظن ان معنى

الجهار اعم من الرضع ونحو ذلك فان ظهر خطاؤه والوقت باق لزمه الاتيان لانه غير آت بالمامور به وما اتى به غير مجز

الشأنوي دون الواقعي وكذا لو ظهر خطاؤه بعد الوقت فيما ثبت له قضاء بالفوات لان العبادة الواقعية فاتت منه

فلزمه التدارك ومثل ذلك الجهل والنسيان وسادسها الخطأ في موضوع الجزء بمعنى مصداقه كمن اعتقد سورة القدر انه فاتحة

الكتاب او اعتقد ان الركوع قد تحقق بهذا الانحناء مع انه كان يعرف معنى الركوع فزعم حصوله او قعد بغير عرفات

فزعم انه وقوف في عرفات او قرأ آية من سورة العزائم في الصلوة بزعم انها ليست من العزائم وامثال ذلك

فالذي يقوى في النظر عدم وجوب الاتيان ثانيا لعدم تعدد الامر بل الامر انما هو واحد بالاتيان بالعبادة مع العلم بانها

مامور بها وقد آتى بها كذلك ليس وراءه امر وهذا بخلاف ما اذا اخطأ في مفهوم الجزء كما مر لان في ذلك قد اشتبه في فهم

المراد وزعم المامور به شيئا آخر فاتى به فبقى حال الامر فهناك امران واحد ما اتى به والمجزي انما هو الاول بخلاف المقام

فان المامور به واحد وهو الذي فهمه من الخطاب لكن معرفة مصاديقه محول الى نظر المكلف فكل ما اعتقد انه فرد له

يأتي به وهذا هو امتثال لهذا الامر اذ هو مقيد في نظر الشارع بالعلم فيصير المعنى اثبت بكذا الذي علمت انه كذا وقد

ثبت به وليس اصل التكليف بالماهية المعلومة حتى يجي فيه هذا الكلام في شبهة المفهوم ايضا فتدبر والفرق بين ظهور الخطأ في الوقت

او في خارجه الا ان يقوم دليل في مورد خاص على ذلك مع احتمال القول بلزوم الاتيان ثانيا نظرا الى بقاء الاتيان بغير مصداق

الجزء غفلة او نسيانا او جهلا ويجب الاتيان ثانيا في الوقت او خارجه لبقاء الامر وشمول طلاقه وما اتى به ليس

امتثالا لذلك الامر وانما هو توهم خطاب لعدم اعتقاده بذلك المصداق بالمامورية وثامنها الخطأ في مفهوم الشرط كالخطأ

في معنى الغروب او العدالة في الجماعة او في معنى ستر العورة او في معنى الاطلاق والاضافة في الماء او في كيفية التطهير ونظير

ذلك تمام البحث فان ظهر الخطأ في الوقت فالاقوى لزوم الاعادة وفي الخارج الاقوى لزوم القضاء لان ذلك

يرجع الى معرفة معنى الخطاب ومعرفة شيء آخر عبرنا فهمه او لا فيكون الخطاب خطابين وبعبارة اخرى الخطاء

في مفهوم الجزء والشرط يرجع الى الخطأ في الحكم وقد مر انه مع العلم بالخطأ يجب الاعادة والقضاء لان الخطاب الاول

وتقييد الثاني بادام البقاء على هذا الاعتقاد لانه اضطراري عقلي وتاسعها النسيان في مفهوم الشرط والغفلة عنه او الجهل به وحكمه

كالخطأ بل هو اولى وعاشرها الخطأ في مصداق الشرط كمن زعم ارتفاع الحمرة فصلى او كون ثوبه غير حرير او متطهرا طاهرا او كون

مكانه مباحا او طاهرا او كون وجهه الى القبلة ونظائر ذلك تمام البحث من الشبهة في مصداق الشرط والذي يترجح في ذلك

ايضا في النظر عدم لزوم الاتيان ثانيا بعين ما ذكرناه في الخطأ في مصداق الجزء فتدبر جيدا الا ان يقوم دليل خاص على الاعادة او القضاء

وبالجملة السر في هذين المقامين في عدم اللزوم ثانيا عدم تعدد الامر بل كون الامر واحدا متعلقا بماهية عرفها المكلف

ولكن حيث ان الشرائط والاجزاء ليس بيانها في موضوعها من الشارع وانما معرفتها وظيفة المكلف فالتكليف على الاطلاق

غير جائز فيصير المعنى اثبت بهذا المامور به الذي عرفت ماهيته وشرائطه واجزائه على نحو تعتقد انها حصلت في الخارج

والفرض ان المكلف اتى بها كذلك وان خطأ في اعتقاد الحصول وليس وراء هذا خطاب حتى يكون هذا مجزيا في ذلك

فتبصر فان المقام لا يخلو من اغلاق تام ومن كثرة الاستعمال في النحر رضاق على الحال ابطال العمل حرام

الا ما خرج بالدليل والوجه في ذلك عموم قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان الجمع المضاف يفيد العموم عند عدم العهد والنهي

ظاهر في التحريم لا يقال انها عامة شاملة لكل الاعمال مع ان اكثرها جائز الابطال بالاجماع فيلزم من ذلك تخصيص الاكثر

فلا بد من حمل النهي على الكراهة او ارادة اعمال معينة معهودة او كون المراد الابطال بالكفر او الرياء او نحو ذلك لانا نقول

تخصيص الاكثر جائز وارد في كتاب هذا المجاز اولى من غيره مع ان غير العبادات وان كان اكثر ممنوع عليه انه ما للكلمة المنساق من ظاهر

الآية ارادة العبادات فلا يعم غيرها لحصول العموم في مورده كما لا يخفى ولا نسلم كون اكثر العبادات جائز القطع سيما اذا جعل

العموم افراديا لا انواعيا فان افراد الصلوة الواجبة والحج ونحو ذلك من العبادات التي لا يجوز قطعها كثيرة جدا بل لو جعل العموم

نوعيا ايضا فان الانواع ما لا يجوز قطعه ازيد من غيره واكثر ما تجيز جواز قطعه كالوضوء والغسل ونحو ذلك مشكوك فلا نسلم جواز

القطع فيه وانما يجيء القطع في المستحبات كالاذكار والادعية وقرائة القرآن والزيارات ونحو ذلك فيتجه منها بان المراد

عدم ابطال ما هو عمل واحد فان الابطال انما هو في الواحد وهذه كلها تقول ان اجزائها ليست ارتباطية وانما هي متعلقة بالكل

المجموع المركب ايضا عبادة فليس ذلك قطعا وانما هو اقتصار على بعض الافراد ولو فرض كون واحد منها ارتباطيا

منعنا من قطعه وابطاله الا لعذر دل عليه الدليل فان قلت قد ورد المنع عن الابطال بالرياء والمنة والاذى

وغير ذلك فيكون قرينة على كون المراد هنا ايضا ذلك لا محض الابطال فيحمل على الابطال بالترك والارتداد

او العجب ونحو ذلك قلت اما اولا فان الآية مطلقة وورود التقييد في مقام آخر لا يوجب تقييد اطلاق

المنع عن الابطال هنا وثانيا ان هذا حمل للآية الشريفة على ما لا نقول به الامامية فان الاحباط بمعنى ان

تكون المعصية كالمن والاذى وغير ذلك اذ لحقت على العمل مبطلة لا نقول به اصحابنا اذ الاحباط له معان ثلاثة

احدها ما ذكرناه وهو لا نقول به وثانيها طرح العمل الصالح في مقابل الشر بمعنى عدم احتسابها وكتابتها

فقد يكون الرجل له حسنة وله سيئة فيطرحان فيبقى بلا عمل اصلا او يزيد احدهما فيؤخذ الزائد ان خيرا

فخير وان شرا فشر وهذا ايضا لا نقول به بل لا بد من مكافاة الاعمال شرا بالعقاب وخيرا بالثواب لا طرح كل

في قبال الآخر وفرضه بلا عمل بحيث لا يكون عليه ثواب ولا عقاب وثالثها حبط السيئات بالحسنات بمعنى العفو عنها

او تبديلها حسنات كما دل عليه الكتاب المجيد وهو الذي نقول به واما العمل الصالح فلا حبط له على مقتضى قواعد الامامية

وتحقيق المقال محال آخر فحمل الآية على الاحباط لا وجه له وليس ذلك في الحقيقة ابطالا ايضا والالزم القضاء والاداء

ثانيا في الكبائر وغيرها كالعقوق والمنة والاذية او الارتداد مع اصحابنا مطبقون على خلافه كما لا يخفى على من له اطلاع

بالفقه فان قلت ابطال العمل فرع تحققه والقطع في الاثناء ليس ابطالا وانما هو لجزء العمل فلا دلالة فيه على

سلوكك تحت ابطال العمل عرفا يصدق على ذلك بل ليس معنى الابطال الا عدم الاتمام مضافا الى انتفاء
عدم ترتب الثمرة على الفعل بعد اتمامه على وجه ترتب عليه الثمرة وليس ذلك بعد في قدرة المكلف وليس ابطال
المكلف الا منعه من الاتمام حتى تحقق الثمرة وبالجملة لا شبهة في صدق الابطال مع القطع في الاثناء و يمكن
ان يستدل في هذا المقام بعموم ما دل على لزوم الوفاء بالعهد كقوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم بتقريب ان نية العبادة
عهد مع الله تعالى في اتيانها فيشمله العموم وحيث ان المعتبر في العهد انما هو التأكيد فهو اخص من الوعد ولا
لا نقول بوجوب الاتيان لكل خير منوي لكن بعد الشروع فيه يصير عهدا مؤكدا فيشمله الاية وبعموم ما دل على الذم
على مخالفة الوعد والعهد وان من خالف عهده فهو منافق مع ما دل على الذم للنفاق والمراد مثل قوله تعالى الذين
ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الاية ونظاير ذلك فتامل وفي دلالة آية الابطال وتقبيحها كلمات تركناها
اشتغالا بالاهم والكلام في وضوحها مما اشرنا اليه حيث بنينا على عدم جواز الابطال بمقتضى الاية عمدة
منقول لا ريب ان الاعذار المسوغة لقطع الصلوة الواجبة كما وردت في الروايات من متابعة الغريم او حفظ
المال او غير ذلك مسوغة في ساير العبادات ايضا بالاولوية لان الصلوة اهم العبادات فمتى جاز فيها جاز في غيرها
وما عدا من الاعذار لا دليل على كونها مسوغا وكلما شك من الاعمال في جواز قطعه لعدم خروج دليل على جوازه
غير جاير القطع والارتداد وكل عذر شك في كونه مسوغا فالاصل عدمه   لا كلام في ان الاتيان بما هو
المحرم شرعا والاستخفاف به حرام وقد دل على ذلك العقل فان العبد يستحق بالاستخفاف بما هو محترم عند مولاه الذم

والعقاب

والعقاب ويحكم عقله بان ذلك مبغوض عند مولاه وكذلك النقل مما دل على المنع من استخفاف المؤمن او النبي
او القرآن او نحو ذلك من الكتاب والسنة وقد انعقد على ذلك الاجماع بل يمكن دعوى الضرورة ايضا عليه فانه شيء يعرفه
الصبيان والنساء فضلا عن الاعوام وعلى هذا يتفرع فروع كثيرة من حرمة قلوب المصاحف جلد والاهانة بالمشاهد المشرفة وقبور الاولياء
والعلماء وحرمة الاستهزاء بهم والتخفيف عليهم والقاء النجاسة على القرآن او القائه فيها وكذلك التربة الحسينية والدعاء واكل
المأكولات المحترمة ونظاير ذلك كثيرة والمراد في الاهانة على امرين احدهما الاعراض بالقلب وعدم الاعتناء به
وصدور الفعل المنافي للتعظيم بذلك القصد وهذا يسمى اهانة ويعد تخفيفا سواء كان ذلك الفعل الصادر او الترك
بعد اهانة من دون حاجة الى النية كالافعال الشنيعة على الغالبية الوقوع في مقام الاهانة كالقاء المصحف على النجاسة
او القاء النجاسة عليه او القاء النجاسة على الضرايح والمشاهد فان هذا الفعل بعد اهانة وان لم يكن فاعله قاصدا الاهانة
لتمحضه في ذلك عرفا او يكون مشتركا قابلا لان يكون اهانة او غيره او تعظيما كالاستدبار للضريح الامام او
الرجل الى القرآن فانه يمكن كونه لعادة او لغرض اخر او استعجال او يمكن كونه للاهانة فان النية للاهانة الامر الذي
يجعله اهانة كما هو المشترك او يكون مما ظاهره التعظيم كالمدح فان ظاهره التعظيم لكن النية للتخفيف يجعل ذلك
استهزاء وتهكما محرما وثانيهما كون الفعل متمحضا في الاهانة بحيث لا يحتمل فيه غيرها عرفا وعادة كما مثلناه به
سابقا فانه وان عرى عن النية لكنه محرم لانه استخفاف واهانة وكلما كان ظاهره الاستخفاف وان احتمل فيه
شيئا اخر فانه يحكم بالمعلم فيه نية اخرى مخرجة له عن كونه اهانة فان الظواهر تصرف الى غير ظاهرها بالنية من سبح

ظهره او النية مستدبرا بالضريح للامام ظاهر في الاهانة لو خلى ونفسها ولكن لو قصد به الاشتغال من وجع حرج عن
ذلك بل يعد تعظيما وكذلك وضع شيء من تربة الحسين ع في الدبر فانه اهانة بحسب الظاهر لكن لو قصد به الاستشفاء
لا يعد اهانة ونظاير ذلك كثيرة ومن هنا علم ان النية تغير حكم الظواهر وتبدله من مقتضاه ولكن لو جرد عن نية التعظيم
او الاهانة فالمتبع الظاهر فيكون محرما وانما البحث في وجوب التعظيم وعدمه مقول ان قلنا بانه لا واسطة بين التعظيم
والاهانة بمعنى ان ترك التعظيم اهانة فيكون التعظيم واجبا لحرمة تركه وبيانه بان يقال ان ما له التعظيم لو ترك
ذلك بالنسبة اليه فيعد تخفيفا عرفا اذ ليس الاهانة والتخفيف الا تنزيل ذلك الشيء عن مرتبته وعدم ملاحظة شانه
تنزيلا له عن مرتبته فان المؤمن عارف شانه اذا ورد مجلسا ان يقام له ويجعل له ما يناسبه من المكان فاذا
ترك ذلك له فهو اهانة بالنسبة اليه وتخفيف فيكون محرما والحق ان ترك التعظيم اعم من الاهانة اذ قد يكون
بعض افراد التعظيم لو ترك لا يعد اهانة وان كان فعله تعظيما فينبغي ان يقال التعظيم قسمان احدهما مراعاة مرتبة
الشيء او السلوك معه على مقتضى شانه ومرتبته عرفا وعادة او شرعا وترك هذا يسمى اهانة وهي محرمة
وثانيهما مراعاة زايدا على ذلك فانه امر مطلوب فانه لو جاء عالم فالقيام له وجعل مكان لايق له حفظ
لمرتبته واما تقبيل يده والقعود عنده في غاية التأدب والكلام معه في غاية الحياء ومتابعته وقت الذهاب
وجهها ببعض المسارة فانه زيادة تعظيم لو ترك لا يسمى اهانة فهذا القسم من التعظيم لا يمكن القول بوجوبه بل يكره
تركه الا اهانة لما قد عرفت انه لا يعد تركه اهانة الا ان يقوم دليل على وجوب التعظيم وكذا استدل على ذلك بقوله تعالى

ذي

ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب والكلام في دلالته كيفية دلالته وما ذكر فيه المفسرون من التفسير طويل
لا حاجة اليه ونذكر ما هو المحتاج اليه في ضمن الرد فنقول قد اورد على دلالته بوجوه احدها ان الظاهر مما ذكره اهل
اللغة والتفسير ان الشعائر محتملة لمعان اربعة احدها ان يراد علامات دين الله وطاعته عموما فيشمل ساير الحرمات وذلك
على كونه جمع الشعائر وهو العلامة والاضافة الى الله تعالى يكتفى فيها بادنى مناسبة وثانيها ان يراد به البدن خاصة
وثالثها ان يراد مناسك الحج واعماله جميعا ورابعها ان يراد به مواضع مناسكه ومعالمه والذي يمكن الاستدلال به
على المدعى انما هو المعنى الاول وهو ابعد المعاني والاية الشريفة انما هي في بيان البدن كما هو الظاهر من صدرها وكذا
ذيلها فانه قال بعد ذلك لكم فيها منافع الى اجل مسمى والمراد منافع البدن من اللبن والركوب ونحو ذلك الى
ان ينحر وكذلك قوله ثم محلها الى البيت العتيق اي محل الشعائر المراد به البدن هو الكعبة او ما يليها من الاماكن
كمنى مضافا الى تصريح صاحب القاموس والصحاح وابن الاثير على ان الشعيرة البدنة والجمع شعائر وما عن ابن عباس
ان الشعائر جمع شعيرة وهي البدن اذا اشعرت وحسن سمانها عظم الجانب ليعلم انه هدي ويعظم طلب الاسمن والاعظم
وكذلك ذكره جماعة من المفسرين مع ما في الروايات من تفسيره بالبدن والتعظيم باختيار السمين وعظم الجثة والمنافع
بالركوب من غير عنف واللبن فالحمل على عموم معنى علامات دين الله مخالف للظاهر والجواب عن ذلك بان المفسرين
ذكروا ايضا معنى العلائم وارادة تعظيم دين الله في حج او غيره وذكروا ان المنافع هي الاجر والثواب الى القيمة ومحلها البيت
العتيق الجنة او بيت المعمور او يراد رب البيت العتيق مع مضاف محذوف كما ذكر ذلك الصادق ع والطبرسي والكاشاني

وغيرهم لهذه الامور لا ينافي ذلك مضافاً الى ان قوله تعالى والبدن جعلنا لكم من شعائر الله دال على ان المراد بالشعائر
جميع معالم الانفس البدل لان كلمة من ظاهرة في التبعيض مع ان ظاهر الآية مطلوبية التعظيم من كل احد مع انه جمع مضاف انه
جمع مضاف والايراد من المحرم الواحد الابدنة واحدة غالباً وهذا يدل على كون المراد جميع معالم الاخر من البدل وبعبارة اخرى
تكون هذه الآية بمنزلة كبرى كلية تثبت بها مطلوبية تعظيم البدن فاذا انتفى احتمال الاختصاص بالبدن فلا وجه لتخصيصه بمناسك
الحج او محال اعماله لكونها ايضاً مخالفين لصدر الآية وذيلها فالحمل على العموم وكون الشعائر بمعنى العلامة اولى واوفق بمعنى
لفظاً فتدبر وبالجملة لا اجمال في ظاهر الآية بحيث يسقطها من الاستدلال عند التأمل الصحيح ورواية عمار الآتية
لا دلالة فيها على ان المراد خصوص البدن من الشعائر بل يدل على انها منها كما في الآية الاخرى وثانيهما ان الآية تدل على العموم
في الشعائر لا يثبت الوجوب بل ظاهر ان تعظيمها من تقوى القلوب وابن ذلك من الوجوب والجواب عنه بان ذلك اذا
علم انه من التقوى فيمكن اثبات الوجوب بأحد امرين احدهما ان التقوى انما هو التحرز عن امر مخوف فعلم من ذلك ان
هناك شيء يخاف منه فينبغي التحرز منه بتعظيم الشعائر وظاهر كذلك فهو واجب لان لا خوف في مخالفة المستحب حتى يتحرز
منه فكونه من التقوى والتحرز امارة العقاب وثانيهما ان هذه الآية تجعل صغرى وتثبت وجوب التقوى بقول مطلق بالآيات
الكثيرة الآمرة بالتقوى كقوله تعالى واياي فاتقون وقوله تعالى واتقوا الله ان كنتم مؤمنين وغير ذلك مما لا يحصى ويدل
على الذم بمخالفة التقوى والعقاب واللوم على غير المتقين في الاول والروايات مقول تعظيم الشعائر من التقوى للآية وكل تقوى
واجب للاطلاق في الاوامر فتعظيم الشعائر واجب وهو المطلوب وثالثها انه على فرض افادته الوجوب لا يفيد الا وجوب مطلق التعظيم

لا جميع افراده والذي ينفع في مقام الاستدلال انما هو اثبات العموم والجواب ان ظاهر الآية كون تعظيم مطلق
من تقوى القلوب فيقع كل فرد من افراده فنقول هو من التقوى بالآية وكل تقوى واجب فيفيد وجوبه الا في مقام
دل الدليل على عدم وجوبه وقد يستدل ايضاً بما في الكافي عن ابن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا رميت الجمرة
فاشتر هديك ان كان من البدن او من البقرة والا فاجعل كبشاً سميناً فحلاً وان لم تجد فاجعله فحلاً من الضأن فان
لم تجد فتيساً فحلاً فان لم تجد فما تيسر عليك وعظم شعائر الله الحديث بان ظاهر الامر هو الوجوب والمعنى ان
يقال ان التعظيم الذي هو دخيل في حفظ مرتبة ذلك الشيء المحترم والربط في احترامه فهو واجب ولا ريب في المحرم والية
ينصرف اطلاق التعظيم في الآية والرواية وما زاد على ماهية التعظيم فليس بواجب بل هو امر راجح بالعقل والنقل
وهذا القدر يكفي في الاستدلال للاصحاب في خصوص المساجد والمشاهد والتربة وساير شعائر العبادة وموافق للحج
واحترام المؤمن والقرآن وكيفية الزيارات وعدم جواز بيع المصحف والمسلم على الكافر ورهنه عنده وعدم جواز استيجار
الكافر رقبة المسلم اي ماهيته بخلاف ذمته ونحو ذلك من الفروع المنتشرة ولا يخفى على المتتبع الفقيه انما حكموا بوجوبه انما
هو ذلك القسم من التعظيم وما حكموا بحرمته انما هو ترك ذلك القسم وما زاد على ذلك من التعظيمات فجعلوا من
المستحبات كما لا يخفى على من تتبع احكام المسجد والكعبة او كيفية الدخول والخروج فيهما وفي المساجد وهذا هو تحقيق في العمل
ويتفرع من هذه القاعدة فروع لا تحصى الاعانة على الطاعة لطاعة العموم قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى
ويتفرع على ذلك في المستحبات فروع كثيرة ومن جملتها علم ان كل عمل مستحب لشخص اذا توقف على شخص آخر يستحب لذلك القبول

فارسال الهدية الى مؤمن او بذله شيء اليه او ضيافته او نحو ذلك ايضاً مستحب وقبوله ايضاً مستحب للاعانة ثم لو تعارض المستحبات
من الجانبين يحتمل الاشكال كما انه يستحب للمشتري ان يأخذ ناقصاً والبايع ان يعطي زايداً فمع هذا اذا ابى البايع ان يعطي الزايد
للرجحان يستحب للمشتري قبوله للاعانة ولو ابى المشتري ان يأخذ ناقصاً للاستحباب فيستحب للبايع ان يعطي ناقصاً للاعانة فيبدأ
فيحتمل تبعية الحكم للابراز فكل من ابرز العمل بتكليفه ابتداء او فعل سقط الاستحباب عن الآخر فيبقى رجحان الاعانة ويحتمل سقوط
الاستحباب هنا من اصله لان رجحان الاعانة تابع لاصل المستحب فلا يوجب سقوط المستحب فلا يوجب سقوط المستحب الاصلي فلا اعانة هنا
والاظهر عندي انه لا يمكن الامتثال فيسقط لكن هنا بالخصوص ورد الدليل على تقديم قول من بيده الميزان وكذلك لو تشاح الائمة
في الامامة وكل منهم يريد الفوز بثواب الامامة يستحب على الباقين ايضاً طلب الامامة للثواب ويستحب الاجابة للاخر على الاعانة
وكذلك لو طلب احد الامامة استحب لغير المأمومية لانه اعانة على الطاعة ولو طلب واحد المأمومية استحب للاخر الامامة
للاعانة ومقتضى القواعد انه مع التعارض ان كان هناك ترجيح يقدم الراجح وان لم يكن فلا يمكن الجمع بين الاستحبابين
لعدم امكان الامتثال وتعيين احدهما دون الاخر ترجيح من دون مرجح فالاقوى السقوط الا مع الاعانة ونظائره كثيرة
فيما اذا ابى احدهما على ترك المستحب الاصلي عاد على الاخر حكم الاستحباب وجاء على التارك الحجة الاعانة بشرط القصد والنية وذلك
واضح والاعانة على الاثم والظلم حرام لقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ودل عليه الاجماع مضافاً الى العقل المستقل فان
ذلك مما يدركه ابتداء العقل وانما البحث في معناه فان ارتباط افعال المكلفين بعضهم ببعض مما لا يخفى وتقوم ظلم الظالمين ومعصية
العاصين انما هو باسباب وامور لا تتحقق الا بافعال المكلفين ولا وجه لعد كل ما له مدخلية في تحقق الظلم والاثم اعانة عليه ولا يصدق

في العرف ايضاً عليه والا للزم ان يكون الواجب تعالى معاوناً على الاثم والعدوان فان الآلات والاسباب كلها من الله تبارك
وتعالى وليس من العبد الا العزم والقصد والعمل فليس المراد ان يقال ان تهيئة الاسباب والآلات كما هو شغل الصانعين ليس
على الظلم في حد ذاته بل هو عمل مباح والظلم هو تكلف بالتركيب وليس صانع السيف وبايع الالات ومن خاط الثوب او من عمل
الدار او من اتى بالقلم من بلاد بعيدة او من باع الطعام او من اجر الدار والدابة لشارب الخمر او من باع اليه العنب او اعطى
لمن عمل صنماً ونظاير ذلك اعانة في حد نفسها والضابط في ذلك احد امرين احدهما القصد والنية فكل من عمل او باع
او اجر او قام او قعد او صدر عنه فعل من الافعال بقصد ترتب ظلم او معصية عليه بحيث يبني نيته عليه كان اعانة وذلك
بحث لا بعد اعانة للاثم ولو كان بواسطة او وسايط وذلك امر في العرف واضح فمن بنى نفسه وكان بعنوان انه لو
احتاج الى ذلك الظالم او يرجو اباهم حتى لا يكون سبباً لتعطيل شغل الظالم كان عمله بنيانه اعانة للاثم وان كان لا
الى المعصية التي يرتبط ولذلك من حبس نفسه فادما السلطان بقصد انه لو امره بالظلم يفعله او بقصد ان يصير سبباً لركوبه
سلطان وكثرة سواده وقوة امره فقد اعان على الاثم وان لم يصدر من الخادم فعل بعد ذلك وثانيهما قرب العمل
من الاعانة وتمحضه لذلك بحيث يعد اعانة فان لم يكن قاصداً كما هو نظيره في التعظيم والاهانة وليس كما توهم بعضهم ان الاعانة
تابعة للقصد مطلقاً نعم يعتبر ذلك في المشتركات وقد يكون العمل بحيث يعد ذلك معاونة للظلم وان لم يكن قاصداً
لذلك كالوكالة وعمل الوزراء والعمال والكتاب والجنود فان هذه اعانة وان لم يكونوا قاصدين من وزارتهم وجنديتهم الاعانة
على الاثم والظلم ولكن هذه الصفة وهذه المناصب لتعب معاونة لقيام الشركة بهم ولذلك قد يكون ذات شخص الظالم علامة

بكون سببا للجريمة ولو كونه من جهة كون مسيره اليه سببا لمعرفة قوة له في محله فان هذا المسير اذا كان بهذه المثابة يصير اثما اثم المحرم
وان لم يكن بهذا القصد ونحو ذلك الكتابة الى شخص كما لا يخفى على المتأمل وبالجملة ليس الامر منحصرا بالقصد بل انه يكون نفس ذلك الفعل بعد
اثما وان لم يكن فاعله قاصدا لذلك فتعم منه ما يكون ظاهرا في كونه اعانة للظلم عرفا قصدا غيره كالتماس مظلوم او نحو ذلك بعض خواص
من ظلمه ومنه ما يكون متمحضا لانتفاع فيه بنية الخلاف فتدبر ثم انه لا يفرق الحال في صورة قصد الاعانة على المعصية ان يكون شيء
سببا مستقلا او داعيا الى الفعل او يكون منضما الى شيء آخر كتحصيل مال او حفظ ابريحت يكون كل منهما سببا مستقلا في ذلك
او يكون المجموع المركب سببا فيه بحيث لو تخلف احدهما لم يفعله او يكون الاعانة مقصودا بالذات والملل مثلا تابعا او بالعكس فان
كلها اعانة محرمة وهل يشترط في تحريم ذلك ترتب المعصية المقصودة عليه ولو ادى الاعانة وفعل فلم تترتب المعصية لعروض مانع عنه
كمن اعطى سيفا لقتل مظلوم فلم يقتله الظالم او اجر دار للخمار بهذا القصد فلم يتمكن من جعل فيه لا يبعد هنا معصية الحق لعدم الاحراز
فانه محروم وان لم يترتب عليه لكن هل تحريمه لانه اعانة او تحريم آخر من جهة ان الاعانة على الاثم لا يتحقق الا بحصول الاثم لا يبعد صدق
الاعانة على المحرم لمجرد قصد ذلك عرفا وان لم يوجد في الخارج فان الاعانة عبارة عن تهيئة مقدمات المحرم وهي لا تستلزم حصوله
وان كان ظاهر بعض المحققين عدم كونه اعانة والله العالم نعم يشترط العلم او الظن بحصول المعصية اذ لا يتحقق القصد الى الاعانة الا
بذلك وفي صورة الشك ايضا لا يبعد تحقق الاعانة فان من اعطى سيفا الى السلطان لقتل زيد بانه يعين على المحرم وان كان شاكا
في انه يقتله ام لا نعم لو علم العدم فلا يكون ذلك اعانة اذ ليس ذلك القصد في الحقيقة قصدا او يشترط ايضا علمه او ظنه لو اعلم
بدخلية عمله في الاثم المقصود فلو عمل عملا قاصدا ترتب معصية عليه مع علمه بانه لا دخل له في ذلك لكن كان نظر السلطان بعينه

في انه

على قتل احد مع علمه بان وجوده وخدمته لا دخل له في قتل ذلك لما يعد هذا العمل من الاعانة اذا توقف على القصد فانها
مترتبة على كون العمل له دخلية في ذلك مع كون العامل محتملا في نظره ذلك ولم يحتج الى حصول ظن او علم
ومما ذكرنا يظهر انطباق ما فرع عليه الاصحاب في كثير من الابواب كما اشرنا في ضمن الامثلة الى بعضها فتدبر لا تخلط عليك الامر
وهذا تمام الكلام في عناوين المشتركات والعبادات ويتلوه عناوين المعاملات والاحكام بعون الله الملك العلام
المعاملات عنوان قد تقرر ان الاصل في المعاملات كالعبادات الفساد بمعنى عدم ترتب الاثر شرعا لان ترتبه عليه امر توقيفي
يحتاج الى تأثيره من الشرع فما لم يثبت فالاصل عدمه والظاهر ان كون البناء على اصالة الفساد في كل ما شك في فرد
دليل على صحته مجمع عليه فيما بينهم وانما البحث في انه هل يثبت قاعدة كلية تدل على الصحة ام لا فنقول الشك في الصحة
والفساد تارة يكون في نفس الحكم الشرعي كالشك في صحة التصرف قبض الوقف بدون قصد القربة ونحو ذلك والى
يرجع الشك في الموضوع المستنبط لانه راجع الى معرفة مقدار الدليل فيكون الشك في شمول اللفظ لذلك الفرد المشكوك
مؤديا الى الشك في حكمه لا بمعنى كون الشك مسببا عنه بل بمعنى بقائه مع ما كان مثل قوله تعالى احل الله البيع شككنا
في ان البيع هل يعم ما وقع بلفظ ملكت او ما وقع بالمعاطاة ام لا ولازم ذلك الشك في شمول الحكم كما كان قبل ورود الدليل
لعدم وجود دليل واضح يدل على صحتها فيرجع الى اصالة الفساد ولو لم يثبت قاعدة اخرى عليها وبالجملة الشبهة في الموضوع المستنبط
راجع الى الشك في الحكم وتارة يكون في الموضوع الصرف كما اذا وقع معاملة في الخارج ولم نعلم انه لو وقع على الوجه الصحيح
لكان صحيحا شرعا ولو وقع على طريق آخر مثلا لكان فاسدا ولكن لا ندري انه وقع باي الطريقين فهنا مقامان احدهما في الشبهة في الحكم

والظاهر البناء في المشكوك في العقود على الصحة ويأتي الكلام في الايقاعات والوجه في ذلك يتخرج من امور عديدة الاول
انه لا ريب ان المعاملات انما هي امور ضرورية للتعيش وليس من مخترعات الشرع بل لا ريب ان المكلفين يحتاجون الى نقل
الاعيان بعوض او بدونه وكذلك المنافع بعوض او بدونه ويحتاجون الى الشركة والاسترباح والاستيمان والنيابات والتسالم ونحو
ذلك ويتولد من ذلك البيع والهبة والصلح والاجارة والعارية والوكالة والشركة والمضاربة والنكاح والمزارعة والمساقاة
والجعالة وغير ذلك من العقود ولا يخفى على كل من له دربة ان هذه كلها من الامور المتداولة بين الناس على اختلاف الانواع
والاشخاص بل قد يتداول منهم ما ليس داخلا تحت هذه العقود المعروفة في الفقه فانهم يستعملونها حسب حاجاتهم وبعضها
يمكن تخريجها بحيث يدخل تحت احد المذكورات وبعضها ما لم يكن فيعلم من ذلك تداول هذه الامور قبل زمن الشارع
فلو كان المشكوك فيه حراما او فاسدا لم يقرر الشارع لهم على ذلك مع ان الظاهر اتصال هذا التداول الى زمن الشارع كون
الشارع قد قررهم على ذلك وتقريره دال على صحته وامضاء الشارع له بمعنى ترتب الاثر الثاني ان نقول ان المشكوك فيه
بعد ثبوت تداوله لو كان فاسدا لاشتهر وتواتر لعموم البلوى وشدة الحاجة والفرض انه لم يشتهر ولم يظهر فدل على عدم كونه
فاسدا في نفس الامر فان قلت انه لو كان صحيحا لاشتهر وتواتر مع انه لم يظهر فيعلم انه فاسد حيث ان هذا انتفى عند
عند الناس ومن المعلوم انه لم يكن طريقتهم السؤال عن كل ما هو بايديهم سيما مع علم الشارع به وكانوا يجرون فيها ولو على
لو لا منع الشارع حتى يظهر من الشارع المنع عنه وبيان عدم صحته فالمحتاج الى البيان انما هو الفساد فما لم يبين علم عدمه وعدم المنع بيان الصحة فان
قلت اذا كان مقتضى الاصل الاولي الفساد فلعل سكوت الشارع من باب الاتكال على ان المكلفين يجرون الفساد لانهم يعرفون ذلك

بعنوان الحكم

بقولهم فيكون الصحة هو المحتاج الى البيان منه قلت هذا اذا لم يعلم الشارع بارتكاب المكلفين له واذا علم به وعلم ان بنائهم
ليس على الفساد ما لم يظهر من الشرع منع فعدم ظهور منعه مع ذلك دليل على الامضاء وهو المطلوب الثالث ان عموم قوله في
الرواية المشهورة الناس مسلطون على اموالهم يقتضي صحة العقود المتعارفة بينهم في الجملة وان لم يدل على ترتب تفاصيل الاحكام
وبيان ذلك ان المولى اذا اعطى لعبيده كل واحد منهم شيئا من الامتعة والاموال ثم قال كل واحد منكم مسلط على ما اعطيته اياه
ولم يقيد التسلط بشيء دون شيء يفهم منه اباحة او هبة لغيره او اجارة او ترك فيه او نحو ذلك فكلها مقبولة عند المولى
المعنى في عموم تسلط الناس على اموالهم ان كل ما يتصرفون فيه بحسب ما يريدونه مقبول عند الشارع بمعنى ان تحصل الثمرة
المتصرفات وبعض لهم ذلك واحتمال ان يراد تسلطهم على اموالهم في الاكل والشرب واللبس والركوب ونظائر ذلك من
المتصرفات والانتفاعات لا يساعد عليه الاطلاق اذ ليس هناك تشكيك حتى ينصرف الى ما ذكر ولا قرينة صارفة عن
الاطلاق ولا ريب ان البيع ونحوه ايضا من طرق الانتفاع بالمال والتصرف فيه وقد سلط الشارع على ذلك الاطلاق
ودعوى ان المطلق مع بقاء المال على ماليته لا قرينة بانه خلاف الظاهر كما انه لو قيل بان الظاهر من الرواية وروده
في بيان اصل التسلط في الجملة وليس واردا في مقام بيان الاذن في التصرفات حتى يتمسك بالاطلاق فالمراد منه تسلطهم على اموالهم
نحو ما قرره الشارع من انواع التصرفات وطرقها فلا يكون عموم التسلط مثبتا لصحة معاملة مشكوكة بل معناه ان كل طريق من طرق
التصرفات وصفنا في ترتب الاثار فالناس مسلطون في اموالهم بالتصرف على تلك الطرق ولا حجر عليهم في ذلك جنائة منه بان
انصراف التسلط على طرق المقررة غير ظاهر من اللفظ ولم يقم على ذلك قرينة بل الظاهر عند التأمل كون هذه العبارة

لانضا لتصرف المال ای نحواراد فمقتضاه ان کل نحو تصرف اراده فیه فهو مقبول عنده ومعنی ولیس معنی الصحة الا ذلک فتصح بالی ان الفقهاء یستدلون به فی کون الالفاظ مرتبا للسقوط وفی کون الاذن مبیحا للتصرف ونحو ذلک من المعاملات بتقریب انه ملک وانسان مسلط علیه فاذا اسقطه فلا کلام فیه ونظیر ذلک یذکرونه فی الحقوق والظاهر عدم الفرق فنقول اذا ملکه لغیره فنقول انه مسلط ولیس معنی تسلطه الا وقوع ما فعله سند الشارع ونفاذه بکونه علی نحو قرره الشارع حتی تحتاج فی ذلک الی اثبات الصحة من خارج ودعوی ان المتبادر والفهم العرفی بالنصرافه غیر ظاهر فاذا ثبت القاعدة فی الکلیات ثبتت فی غیره ایضا بعدم القول بالفصل من قال باصالة الصحة فی بعض العقود فالبه فی الجمیع فتدبر الرابع فی سورة المائدة یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود وتحریر الدلالة علی المدعی بان یقال ان الایجاب والقبول الواقعین بین المکلفین لاریب داخل فی العقود لان معناه الربط والایجاب والقبول ربط شیء بآخر فیشمله ذلک او بان معناه العهد او العهد المؤکد فیشمل الایجاب ایضا لانه عهد من المتعاقدین وکذلک لبناء العقود علی الدوام والثبات کما یقرر فی محله فیدخل تحت العموم وظاهر الامر وجوب الوفاء بکل ما هو عقد وکل ما وجب الوفاء من المکلفین فهو صحیح اذ لیست الصحة الا ترتب الاثر شرعا فاذا امضی الشارع ما وقع بالوفاء به وجعل مقتضاه مؤثرا فی ذلک وبعبارة اخری لا نرید من الصحة الا القبول اثر المعقود عند الشارع وهو حاصل من الامر بالوفاء فتقول کلام اهل اللغة والتفسیر فی هذه الایة الشریفة ان صاحب الکشاف قال ان العقد العهد الموثق لشبهه بعقد الحبل ونحوه وهی عقود الله التی عقدها علی عباده والزمها ایاهم وقیل هی ما یعقدون بینهم من عقود الامانات والمبایعات ونحوها والظاهر انها عقود الله علیهم فی دینه من تحلیل حلاله وتحریم حرامه وانه کلام قدم مجملا ثم عقب بالتفصیل وهو قوله احلت لکم وقال الطبرسی ان العقد اوکد العهود واختلف فی المراد بهذه

العهود علی اقوال احدها انها عهود اهل الجاهلیة بینهم علی النصرة والموازرة والمظاهرة وثانیها انها عهود الله فی حلاله وحرامه وثالثها العقود التی یتعاقدها الناس بینهم ویعقدها المرء علی نفسه کعقد الایمان ورابعها امر اهل الکتاب بالوفاء بالاخذ به میثاقهم بالعمل بما فی التوریة والانجیل فی تصدیق نبینا وما جاء به من عند الله واقوی الاقوال الثانی کما رواه ابن عباس وتدخل فیه جمیع الاقوال الاخر وقال البیضاوی ولعل المراد بالعقود ما یعم العقود التی عقدها الله سبحانه وتعالی علی عباده والزمها ایاهم من التکالیف وما یعقدون بینهم من عقود الامانات والمعاملات ونقل عن الراغب ان العقد ثلثة اضرب عقد بین الله وبین عباده وعقد بین المرء ونفسه وعقد بینه وبین غیره من البشر وظاهر الایة یقتضی کل عقد سوی ما کان ترکه واجبا وفعله محرما کذلک والمقدس الاردبیلی فی آیات الاحکام قال یحتمل کون المراد العقود الشرعیة الفقهیة ویحتمل المراد الاعم من التکالیف والعقود التی بین الناس وغیرها کالایمان وفی الخبر کالقصافی ان رسول الله عقد علیهم لعلی بالخلافة فی عشرة مواطن ثم انزل الله تعالی یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود التی عقدت علیکم لامیر المؤمنین والحاصل من ذلک ان المراد بها اما مطلق العهود او عهود امیر المؤمنین او عهود الجاهلیة او عهود الله علی عباده وهی التکالیف او العقود التی بین الناس سواء اختص بالمتداولة او عممناها بالمخترعة او جمیع ذلک ولاریب ان الایة الشریفة ظاهرها الامر بالوفاء تدل علی الصحة فما دخل تحت عموم العقود وان بقی الکلام فی الجواز واللزوم وسنذکره فی عنوان آخر ان شاء الله تعالی فالمهم هنا بیان ما یدخل تحت العموم حتی تثبت الصحة فنقول المشکوک منه فنقول الاختصاص بعهود امیر المؤمنین فهو خلاف الظاهر والخبر الواحد لا یکفی فی تخصیص الاکثر علی فرض تسلیم الدلالة مع انه لادلالة فیها غایته انه مورد نزول الایة والمورد لا یخصص العام مع ان ظاهرها بیان

فیه شبهة ارادة العهد وسیجیء الکلام فیه مضافا الی ان العهد لامیر المؤمنین انما هو داخل فی باطن الآیة کما یعلم ذلک من ملاحظة تفسیر اکثر الآیات المذکورة فیها مثل العهد والامانة ونظایر ذلک بل بعد التتبع یعلم ان غالب آیات القرآن باول الی علی واولاده الطاهرین وهو لاینافی الاستدلال بالظاهر مع انه یمکن ان یقال ان المیثاق لامیر المؤمنین عبارة من وجوب اطاعته وثبوت ولایته وقبوله یستلزم الاتیان بالتکالیف کلا لکون التخلف عنه تخلفا عن اطاعته فی ذلک الجزء المتخلف عنه وبالجملة لاقدح فی الآیة من هذه الجهة واما ارادة العهود الجاهلیة فلم یقم علی تخصیصه بها قرینة ولم یذکره اکثر اهل اللغة والتفسیر مع بعده عن سیاق الآیة وهو اقوی مخالفة لما رجحه اکثر اهل التفسیر من کلامهم واما ارادة التکالیف خاصة فهو تخصیص من دون مخصص اذ اللغة والعرف یعم ذلک وغیره وقد عممه جماعة من اهل التفسیر واللغة وکلام صاحب الکشاف وان کان ظاهرا فی اختصاصه بها لکنه غیر مسموع بلا دلیل بل هو اجتهاد صرف معارض بکلام غیره مع احتمال ارادة ما یعم عقود الناس ایضا من الحلال والحرام کما تری فی کلام الطبرسی انه رجح قول ابن عباس ثم قال فیدخل فیه جمیع الاقوال الاخر کما ذکرناه اتفاقا نظرا من ذلک فیتحرر ارادة العقود والعهود والتکالیف کلها او الاول خاصة او مع الثانی وعلی کل تقدیر فیعم عقود الناس کما هو محل البحث فکل ما یسمی عقدا او شک فی صحته وفساده لفقد ما یحتمل کونه شرطا او وجود ما یحتمل کونه مانعا او الشک فی کون شیء شرطا او کونه مانعا یحکم بالصحة لاندراجه تحت العموم نعم یبقی هنا کلام وهو ان المراد بالعقود هل یشمل محل البحث من العقود المتعارفة فی زمن الشارع او کل عقد مخترع او متعارف ونظهر الثمرة فیما لو اراد تشریع عقد جدید لثمرة مقصودة فهل یمکن التمسک فی صحته بالایة اولا فعلی الاول لا یمکن لانصرافها الی المتعارفة فیحتاج فی دخول المشکوک فیه فی الایة الی العلم بانه

من العقود المتعارفة والفرض انه مخترع وعلی الثانی نعم لصدق انه عقد فیدخل والذی رجح جماعة کون المراد المتعارفة ولعل السر فی ذلک ان الجمع المحلی باللام وان کان یفید العموم بالوضع لانه محتاج الی عدم وجود قرینة العهد او مجاز آخر وهنا لیس کذلک کما ذکر ونظیره فی الاستغراق العرفی ومثلوا له بقولهم جمع الامیر الصاغة وتوضیحه انه لاریب فی کون العقود معروفة بین الناس علی حسب ما یحتاجون الیه فی امور معاشهم فاذا کان متداولا بهذا التداول فلا ینصرف هذا الخطاب الا الی هذا المتداول فیکون الاستغراق عرفیا بمعنی کونه منصرفا الی المعهود من العقود فاذا ثبت کون عقد متعارفا فی ذلک الزمان وشک فی دخوله تحت العموم بمعنی شرطیة المشکوک فیه او مانعیته بالاصل وباطلاق الآیة الا اذا شک فی الصحة والفساد من جهة الشک فی کونه متعارفا واخلا تحت الآیة ام لا ویبقی الکلام فی معرفة المتعارف وغیره فنقول المیزان فی ذلک حصول التعارف الان وعدمه فانه کاشف عن الزمان السابق باصالة التشابه وعدم التغیر ولا یبعد منع الانصراف الی المتعارف نظرا الی ان العموم الاستغراقی انما هو مفید لعموم الافراد لا الانواع علی مقتضی الوضع والعرف وحمله علی استغراق الانواع مما لا شاهد له فاذا شمل الافراد عموما فاما ان یراد منه الافراد المتعارفة او مطلقا فعلی الثانی یلزم العموم مطلقا وهو المطلوب وعلی الاول فلازمه عدم امکان التمسک بها فی الافراد القلیلة الوقوع من البیع والصلح وغیر ذلک من الانواع المتعارفة ایضا لانها غیر متعارفة فتنتفی ثمرة الآیة فی الاستدلال اذ لا یقع الشک الموجب للتمسک بها فی الافراد النادرة من الانواع الغالبة بل فی الافراد التی هی شدیدة الندرة بحیث لا یکاد یقع ولیس هذا العموم الا انصرافا الی المتعارف مع انا نقول ان عدم تعارف الوجود لا یضر فی دلالة العام لانه یشمل النادر ایضا وانما ذلک یمنع فی المطلق مضافا الی ان المانع غلبة الاطلاق وانما غلبة الوجود

اذا لم يكن في اطلاق اللفظ عليه شبهة فيمنع الانصراف وما يقال انه لا منافاة بين تعميم الافراد النادرة
وفي الانواع الى الغالبة قلت نعم لا منافاة في ذلك لكن الحمل يحتاج الى دليل اذ الحمل ما ان يكون للغلبة فلا وجه له في ال
الافراد بل ينبغي عدم ادخالها لان الفرد انما هو مورد العموم فلا وجه لان يقال بخروج النوع النادر دون الفرد وان كان احتمال
ارادة العهد من العام فلا قرينة له سوى غلبة الرقوع وهو مشترك بين النوع والفرد والحاصل لم اجد وجها في اخراج الانواع النادرة
من الانواع الشايعة واحتمال ان يكون السبب وجود الافراد النادرة مع شيوع النوع في الجملة بخلاف النوع النادر الغير
المتعارف فانه غير واقع اصلا فمدفوع بمنع وجود جميع افراد النوع الشايع التي تختلف باختلافها والحكم وضع عدم النوع النادر
والقائلون بحمل الاية على المتعارفة يقولون بعدم شمولها للعقود الموجودة اذا لم يكن متعارفة بحيث يكشف عن تداولها
في زمن الشرع فلا وجه لاعتبار عدم الوجود وبالجملة فعمومات الاية الشريفة لكل ما يسمى عقدا وقلنا بشموله للنادر والانواع والافراد
الا ان المحتاج النادرة الى حد يشك في كونه عقدا فلا يشمل لكان اوفق بظاهر الاية واوسع في الاستدلال فنعم شمولها للافراد
الشايعة من الانواع المتعارفة واضح والنادرة منها ايضا لا اشكال فيه والانواع النادرة محل خفاء ولكن الظاهر العموم
فلا يفرق في الحال بين الشك في النوع او الفرد بعد العلم بتعارفه ام لا في اندراجه تحت الاية والحكم بالصحة بعد ثبوت كونه
عقدا ويمكن ان يقال ان المتعارف عند الناس لما كان اطلاق العقد على البيع والاجارة والنكاح والمسابقة ونحو ذلك كانهم
يعدون هذه الانواع افراد العقد بل لا يسبق الى الذهن من قولك كل عقد الا البيع والصلح ونحوهما دون هذا البيع وذلك ونحو
ذلك فينصرف الى الغالب في الافراد الاضافية المكررة في الاذهان ويصير بمنزلة اوفوا بالبيع والصلح ويعم ح كل فرد من الافراد
المتعارفة

المتعارفة وان كان نادرا لتعلق الحكم بالطبيعة السارية في جميع افرادها والندرة لا تقدح في ذلك وهذا الكلام له وجه
تخرج الا ان الاية على المختار شاملة لكل عهد بظاهر لفظ العموم وكلمة المفسرين فينبغي ارتكاب هذا الكلام في
التكاليف ايضا بوجوب الوفا بالانواع الشايعة كالصلوة او حرمة الزنا وان كان في افرادها النادرة دون الانواع النادرة
وهو خلاف ظاهر الاية وظاهر اهل التفسير بل ظاهرهم الاتفاق على ارادة الحلال والحرام منها كذلك في العهود فيشكل تفسير
لرمي الاية الشريفة بالاجمال كما يراه من بعض المتفقهة والاحالة على الانواع المتعارفة كما قد عرفت من كلام طايفة من المحققين
والله العالم وهنا اشكالات اخر وهي انه لا ريب في خروج كثير من العهود عن الاية لعدم لزوم الوفا بها سواء كان في الاحكام
الالهية او في العهود بين الناس او نحو ذلك فاللازم على هذا المذاق ارتكاب تخصيص الاكثر وهو غير جايز او نادر واما حمل
العموم على العهود وهو يخرج عن الدلالة على ما هو المراد من التمسك به في كل مشكوك بل تخصيص المتعارف فردا او نوعا
والجواب عنه ان المراد كما ذكرناه هو العموم الافرادي ولا ريب ان افراد العقود ايضا بحسب الاكثر وجودا من افراد الفاسدة وكذا
افراد الواجبة في التكاليف اكثر نوعا وترك الحرام شايع تحققا في العهود اللازمة الوفا اكثر افرادا من غيرها مضافا الى ان
المستهجن تخصيص الاكثر انما هو مع عدم بقاء كثرة يعتد بها وهنا ليس كذلك حتى لو اريد الانواع لان الانواع الباقية تحت
الوفا ايضا كثيرة فيتدبر وثانيها ان الحمل على العموم انما هو مع عدم وجود قرينة على خلافه او وجود شي صالح لان يكون
قرينة فانها يرفع الظهور المعتبر في الحمل على الحقيقة ولا ريب ان سبق ذكر افراد معهودة سابقا يوجب صرف العموم اليها وهو
صالح للصرف بمعنى انه يحتمل صارفا كما لو قال المولى لمالكه لعشرين حيوانا وعشرين ثوبا العبد اغسل كل يوم الثوب الفلاني

والفلان مثلا الى خمسة واكنس البيت الفلاني والفلاني الى خمسة ايضا معينة من البيوت والثياب ثم قال
بعد مضي ايام في يوم اكنس البيوت واغسل الثياب واذهب الى السوق والانصراف الى المعهود من ذلك لا الى العموم
ولا ريب ان سورة المائدة من اواخر السور النازلة ولا شك ان قبل نزولها قد علم من الشارع عهود واحكام معلومة من
الواجبات والمحرمات وهي بعض العقود وبعض الايقاعات فهذا يوجب كون الخطاب منصرفا الى ما سبق دون العموم مضافا
الى كون قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام تفسيرا للعقود كما في كلام بعض اهل التفسير وهو مما يضعف الحمل على العموم
وهذا الاشكال مع صدوره من الفاضل المعاصر في عوايده مما لم ينبغي ان يصغى اليه من وجوه اما اولا فلان سورة المائدة
اذا كانت اخر السور في قول اوفي اواخر عهد النبي ص فلا ريب في انتشار الاحكام وبيان الحلال والحرام في تلك
فيحمل ح على العموم ولم يبق شي بين العهود حتى لا يدخل تحت الاية الشريفة وثانيا ان كون ما سلف قرينة
لارادة العهد لا يكفي فيه السبق فقط في الجملة بل لا بد من علم المخاطبين بذلك ولا نسلم ان المشافهين بخطاب القران
او فوا بالعهود الحاضرين في مجلس الوحي كانوا كلهم عالمين بما سبق من العهود ويتناول القول الشريف خطابا
للغائبين ايضا وان لم نقل بالمعدومين ومجرد سبق الذكر بالنسبة الى البعض لا يوجب صارفا بالنسبة الى الكل وتوجه
الخطاب بالنسبة الى الملتفت على القرينة وعدمه يكشف عن ارادة الحقيقة كما ان توجه الخطاب المطلق الى الواجد للشرط
والفاقد يدل على عدم الشرطية وثالثا ان سبق الذكر لو سلم في الجميع لا يكفي ايضا الا مع بقائه في الذهن الى
الخطاب والا فلا يكفي في كونه قرينة كما هو واضح وهو غير ثابت هنا واثبات مثل ذلك بالاستصحاب ونحوه كما ترى
وابعا ان

ورابعا ان استدلال الاصحاب انما هو في العقود بين الناس ولا ريب في وجود هذه العهود السابقة المعهودة ولا
يحتاج الى العموم اذ ليس لاحد ان يقول كان البعض من هذه العقود غير متعارفة الى وقت نزول سورة المائدة فلم يرد
العهود السابقة المعهودة سواء كان من الله تعالى او من الناس لم يدخل تحت الاية في بحث الاية وخامسا ان المراد بسبق الذكر
الموجب للعهد في ظاهر كلام المورد انما هو بيان حكمه من الله تعالى كما احل الله البيع ونحوه ويحتمل بقاء بعض من العقود
غير معلوم الحكم فعلم بعد سورة المائدة فلا تشمله الاية وهذا مناقض لكلامه لانه سلم ارادة العموم من الاية في
التكاليف والاحكام الوضعية والعقود بين الناس ونحو ذلك وهذا الاشكال ناظر الى عدم كون العقود الفقهية داخلا
في العهود بل احكامها الثابتة من الله تعالى من الملكية والصحة ونحو ذلك داخلة فيها وهو خلاف الفرض وسادسا
ان احتمال العهد انما هو مع مطابقة الحكم في السابق واللاحق كما في مثال البيت والثوب الذي ذكره واما مع
اختلاف الحكم فلا نسلم الانصراف كما لو قال بحو ذلك غسل الاثواب الخمس الذي ذكره بعد ذلك يجب غسل
الاثواب ونظير ذلك ولم يثبت عنده ما سبق الحكم بالعقود الفقهية ونحو ذلك من التكاليف بالامر بالوفا حتى
ينصرف هذا الامر اليه واما سبق كونه حلالا او حراما او صحيحا او فاسدا او نحو ذلك ووجوب الوفا حكم جديد او كان
لبعض ما سبق وهذا غير ما ذكر من المثال ومنها فرق ما بين ان ارادة العهد من الاية بعد بيان الحكم سابقا يصير تكيدا
لما مضى من الادلة على الاحكام ويحتاج الى ارتكاب التاسيس وغير ذلك ولا ريب ان التاسيس اولى من التاكيد وهذا
مما يؤيد عدم الاختصاص بالعهود الالهية كما تعرفه كلام المورد اذ العهود الالهية بعرفتني وجها او عدمها من دليلها

المثبت للاحكام وجوبا وتحريما والاحتياج الى قوله اوفوا بالعهود وثانيا ان ظاهر كلام اهل التفسير عدم
ارادة العهد كما ذكرنا اذ افادوا من عمدة القرائن على ذلك فانهم وان اختلفوا في تفسيره ومعناه لكنهم لم يختلفوا
من حيثية ارادة ما سبق قبل سورة المائدة او الاعم وثالثا ان اطباق الاصحاب على التمسك بها يكشف عن عموم
الآية وعدم كون ما يحتمل كونه معارفا فلا وجه للتمسك والاحتجاج بمجرد الاحتمال البارد وما ذكره من كون
ما بعده الآية مضعفا للعموم ان اعتمد في ذلك على مقتضى العرف واللغة فلا قاعدة تدل على ذلك بعض افراد
العموم بعده لا يوجب انحصاره فيها بل يدل على دخولها فيه جزما كما لا يخفى على من لاحظ العرف مضافا الى ان
ظاهر كلامه احتمال الحمل على ما سبق بل ظهوره فكيف يعقل انحصاره فيما ذكر بعده انحصاره من الاحكام التفصيلية وهذا
مما يدل على ضعف الكلام السابق فانه يخرج عن ارادة العهد بما سبق لدلالة ذكر هذه الاحكام بعده على دخولها في
العموم جزما واذا تعدينا من المعهود الى غير المعهود كشف عن عدم ارادة العهد ولا فارق بين افراد غير
المعهود فيقتصر وان استند في ذلك الى كلام صاحب الكشاف فهو غير مفيد للانحصار فلاحظ ثم معارض بكلام
اهل التفسير المعممين للعقود مع ما فيه من الاجوبة التي لا نطيل الكلام بذكرها مع وضوح المدعى ودفع دلالة الآية
الكريمة الظاهرة بمثل هذه الاحتمالات الواهية مما لا ينبغي صدوره من منصف فضلا من فقيه ولا بعد ان يقال
ذلك دقة في الفهم ولا غورا في المطلب وانما هو انحراف عن جادة الذوق السليم بعروض الخيالات التي لا تليق بشأن
اصحاب الظنون بما تمسك اصحابنا الاعلام خلفا بعد سلف على التمسك بها من دون التفات الى هذه المناقشات

والايراد

ولا ريب ان نظائرهم تاسف وتالمهم غالب وثانيها انه لو حمل الآية الشريفة على العموم لزم الجمع فيه بين ارادة
التاكيد والتاسيس اذ لا ريب في كون بعض افراد العقود كان وجوب الوفاء به معلوما قبل نزول الآية فيصير بالنسبة الى ذلك
البعض تاكيدا وبالنسبة الى ما عداه تاسيسا وهو غير جائز اذ ما دل على عدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى يدل
على عدم جواز هذا ايضا فلا بد اما من الحمل على التاكيد او التاسيس فلا عموم وحمله على باب التاسيس ايضا خلاف الاصل
كالتخصيص بالترجيح يحتاج الى دليل وانت خبير بان هذا الوجه من سابقه اذ ما دل على المنع في المشترك اما عدم
ثبوت الاستعمال وهو فيما نحن فيه ثابت والعكس انكاره ظاهرا او المانع لزوم التناقض لو اريد الوحدة وهو هنا غير
موجود وليس كون الشيء تاكيدا وتاسيسا مستعملا الى معنيين حتى يمنع منه ولم نجد مانعا من ذلك فيه موقوفه استند الى البيان
عند اهل العرف كاف في صحته والاصل الى قيام الدليل بعدم جوازه مع انا نقول بحمله على التاكيد بقرينة ما مر من كلام
سبق اكثر الاحكام وندعي دخول محل البحث تحت الادلة العلم اللفظية وقوع العقود وعدم امكان تاخير حكمه الى اخر ايام النبي
حتى يعلم بسورة المائدة فيصير المشكوك فيه داخلا تحت الدليل برهان اذ نقول غاية الامر الاجمال في كونه تاكيدا
او تاسيسا ابتداء فنقول هذا لا يضر في اثبات صحة العقود المشكوكة لانا نقول ان كان هذا المشكوك فيه مما علم وجوب
الوفاء به قبل هذه الآية فهو صحيح وان كان لم يعلم قبل ذلك فهو داخل في الآية لانها تاسيس على الظاهر وهو اولى
من التاكيد فيكون المشكوك فيه معلوم الصحة اما بالآية او قبلها وهو كاف مضافا الى الحمل على التاسيس فرجح بظاهر
كلام اهل اللغة والتفسير وفتاوى الاصحاب وكل بعد الحمل على غيرها لم خاصة كما لا يخفى على المتفطن وثالثها ان العقد

هو العهد الموثق فيصير فرض العموم بدلالة جهة كل عهد موثق والعقد الفقهي ما لم يثبت صحته ولزومه فهو غير موثق
والا لزم من ذلك الدور لتوقف اثبات الصحة شرعا بالآية على ثبوت الاستيثاق بالعقد المشكوك
وتوقف ثبوته على ثبوت الصحة واللزوم الشرعي اذ لو كان غير موثق ولو سلم حصول التوثيق بالعرف الخاص من دون
حاجة الى الشرع نقول ايضا بذلك لا ينفع في مقام الاستدلال اذ المقصود اثبات صحة كل عقد موقوف للعقد وليس في شيء
من ذلك استيثاق ومجرد بناء المتعاقدين على عدم الفسخ لا يجعل ذلك موثقا لان ذلك انما هو معنى اصل العهد
فان المراد به العزم على الاتيان دون الفسخ فلم يثبت استيثاق لا يدخل في الآية واني للمستدل باثباته والجواب
اولا بان من فسر العقد بالعهد المؤكد صرح بدخول عقود الناس فيه وهو كاشف عن ارادته من التوثيق معنى هو موجود
فيها والا لم يصرح بدخولها وثانيا انه معارض بذكر اهل التفسير وكثير من اهل اللغة دخول البيع ونظائره تحت العقد
من دون اشارة الى كون الدخول من جهة لزوم موجب للتوثيق وثالثا بان تصريح اهل التفسير على العموم قرينة
عدم ارادة التوثيق بما ذكر ورابعا بانه قد ذكر في الاخبار اطلاق العقد على هذه العقود المعروفة غالبا وهو كاشف عن
دخولها تحت العقود في الآية من دون حاجة الى اعتبار معنى التوثيق او كفاية ما هو المعتبر في العقد في حصوله علا ان ذلك
وخامسا بان العهد لما كان يتحقق من جانب واحد فيكون حصوله من الجانبين وثوقا عرفا اذ لا ريب ان ما هو من الطرفين
اوثق مما هو من الواحد وهو موجود في العقود كلها والى هذا المعنى يشير قول بعض اهل اللغة ان العهد يصير من جانب والعقد لا يكون
الا من اثنين وسادسا بان التوثيق ليس الا التاكيد والمبالغة ولا ريب ان العهد ليس الا التزام وهو يوجد بعقد القلب وان

بالم كالتي

حاجة الى شيء اخر والعقود الفقهية يراد فيها الالفاظ بل الصنع الكاشفة الجامعة لصراحة الدلالة وغيرها مما اعتبر
فيها وان هذا الا توثيق للعهد الصادق بمجرد النية بلا شبهة فالمناقشة في كون العقود الفقهية عقد لغة مرهون جدا
مع اطلاق بعض اهل اللغة كونه بمعنى العهد او الربط بين الشيئين فتدبر وسابعا ان العقد اذا صار بمعنى العهد منقول
للعهد معان كثيرة منها الوصية والامر واليمين وغير ذلك وما نحن بصدد اثباته ليس داخلا في شيء من ذلك وكلم
ان يكون للعهد معنى يشمل المبحوث عنه فارادته منه في الآية غير مسلم فيمكن ان يراد الوصايا الالهية الموثقة
والتكاليف اللازمة ويراد مطلق الوصايا او يراد الاوامر والايمان والنذور والصفات وانت خبير بان هذا الكلام من الوهن بمكان
اما اولا فلان تفسير اهل اللغة العقد بمعنى العهد لا يجعله قابلا لهذه الشقوق اذ هذا الكلام انما هو فيما لو اطلق العهد
وبينهما فرق عميق واما ثانيا فلان المفسرين لم يجعلوا العهد ظاهرا في العقود الفقهية كما ذكر في عبائر اهل اللغة وعبائر اهل
التفسير فلا وجه لدعوى الاجمال وثالثا ان عد هذه الامور من معاني العهد ممنوع اذ كلها مندرج تحت معنى عام هو المسمى بالعهد
وليس مشتركا لفظيا حتى يقع الاجمال ولا يخفى كونه مشتركا معنويا على من له ربط بطريقة اهل اللغة والعرف ولمن تفحص كلام
اهل الاشتقاق فالائق ارادة كل ما هو عهد والتزام وتوطئة وتمهيد وهو شامل لسائر ما ذكره كما يشمل سائر العقود ومنها ما في
كلام اهل التفسير وكلمات الاصحاب من شمولها لعامة دخول العقود الفقهية في الآية المرجح لهذا الاحتمال المخرج من الاجمال وثامنا
ان العقد على ما علم من اللغة هو الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال فاذا كان هو المعنى الحقيقي فيكون المراد في الآية معناه المجازي
فيتسع دائرة الكلام ومجال الجدال في الآية كما لا يخفى وفيه ان العقد في كلامهم انما هو العهد كما عرفت ومطلق الرابطة يشمل

المحسوس ونحوه والغرض من خصاصه بما ذكره مقول الاريب ان الآية لا يراد بها ان الاشياء التي جمعتم منها واحد منهم بعضها بعض
لا تفصلوا بينها اذ هذا الارتباط انما يحصل بسبب شرع وليس مراد الله ان من وصل حبلا بحبل او بعير بجمار او خشبا بجدار يجب عليه ان يصل
عليه الا ان يراد به اقرب المجازات ليس الارتباط المعاملات والشرائط ونحو ذلك وما قبله العباس من الالتزام بالتكاليف الالهية او الروابط
الجعولة بين الصانع وبين مخلوقاته وهو شامل لمحل البحث ويؤيده انطباق كلمة المفسرين على هذا المعنى في الجملة فلا اجمال الكلم
الآية بما يوجب نقصا في الدلالة والله اعلم الثاني عموم ما دل من الروايات على ان المؤمنين او المسلمين عند شروطهم كما يستدل به
في بحث الشروط بتقريب والتقريب هو ان كل شرط لازم والشرط عبارة عن الالزام والالتزام وهو مفيد للصحة فيما هو كذلك والعقود
كلها فيها الالزام والالتزام لانها نوع عهد كالاقرار او يراد من الشرط الربط والتعليق بين شيئين كما يأتي ذكره ان شاء الله فيشمل العقود
ايضا لانها ربط وتعليق لاحد الطرفين وحيث ثبت انضاف الشرع كل شرط فيشمل محل البحث وخروج ما خرج بالدليل لا يقدح
في كون العام حجة في الباقي كما حقق في مقامه وزيادة توضيح هل في الايقاعات ايضا اصل يدل على الصحة فيما شك في
حكمه من جهة شرط او مانع او شك في شرعية اصل او لا وقد يتمسك في ذلك بامور احدها عموم المؤمنون عند شروطهم
منه الالزام والالتزام والاريب ان الايقاعات كالطلاق والظهار والعتق والاذن ونظائرها كذلك الزامات فتندرج تحت
تحت العموم وحيث كونها معنى من الشارع وكذا منها التعليق فيشمل على التعارف والدعوة وكذا الكلام في التعميم
للافراد والانواع وتمسك به حتى في الشك في شرعية ايقاع من الايقاعات من جهة كاخراج مال عن ملكه بقوله اخرجته
من ملكي ونظاير ذلك لكن يمكن ان يقال ان الظاهر من كون المؤمنين عند شروطهم الشروط الواقعة بينهم فلا يشمل غير ما هو
الايقاعات

والايقاعات كلها او غالبها التزام بين المكلف وبين الله لا شرط بينه وبين آخر ويمكن المنع بان المراد كل من
لا بد ان يقف عند شرطه ولا يتجاوزه ولا دلالة فيها على الوقوع بين اثنين والانصراف ايضا ممنوع وبعد ما ثبت عدم المنع
من جانب الشارع بل امره بالوقوف عنده ثبت صحته الا ما دل الدليل على خروجه فيخرج والمناقشات اجوبتها مما لا يخفى خصوصا
بعد ما ذكرنا في العقود وثانيها عموم اوفوا بالعقود لما مر ان المراد بالعقد هو العهد وهو شامل للايقاعات بل بعضها داخل
مصرح به في كلام اهل اللغة والتفسير كالنذر واليمين والعهد وغير ذلك وبذلك يسقط اعتبار الوقوع فيما بين الاثنين في
معنى العقد لاطباق اهل اللغة والتفسير كما عرفت على دخول اليمين تحت العقد لغة وعرفا او دخوله في المراد من الآية
ولا بدع في دخول الايقاعات كونه تحت العقد سيما بقرينة ما ذكر وبمعونة كلام الراغب وغيره من اهل اللغة ودخول
الشفعة والخلع ونظايرها اوضح من غيره والمانع سوى ما يستفاد من كلمات الاصحاب من كون العقد عبارة عما يحتاج الى
الطرفين وهو كاشف عما فهموه من الآية ذلك وهو يصير من منع العموم في الآية الى هذا الحد ويؤيده كلام من اعتبر
وقوعه بين اثنين والجرأة على مخالفتهم من الامور المشكلة ولكن لو ادعى ذلك لم يكن بعيدا جدا ولقد رأيت في كلام
بعض من تاخر التنبيه على هذا التعميم واظن انه السيد السند المعاصر السيد محمد باقر الرشتي اطال الله بقاءه ولا باس بنقله
قوله انما يحلل الكلام ويحرم الكلام بتقريب ان الرواية دلت على ان المحرم والمحلل هو الكلام لا غيره والايقاعات انما هي
الفاظ والكلام فينبغي ان يكون محللا ومحرما الا اذا دل دليل على خلافه ولكن لقائل ان يقول ان مدلول الرواية ان غير الكلام
لا يحلل ولا يحرم لا ان كل كلام محلل ومحرم ودعوى ان الرواية اسندت التحليل الى جنس الكلام ونفى عن غيره

يثبت الحكم في كل فرد من افراده بالعموم الجنسي مدفوعة بان ذلك فرع كون الكلام مسوقا لبيان حكم الكلام وهنا ليس كذلك
بل هو مسوق لنفي الحكم عن غير الكلام كما لا يخفى ومن هنا يندفع احتمال عموم الحكمة لابتنائه على لزوم الفائدة في الكلام لو لم يحمل على
العموم وهنا ليس كذلك اذ ليس فائدة الرواية اثبات الحكم للكلام حتى يقال ان الفرد المنتشر غير مفيد للفائدة والمعهود غير محقق
فيثبت العموم بل فائدة الخبر نفي الحكم عن غيره وان كان في طرف الاثبات مجملا بحسب الكلية والجزئية فتدبر وهو الحكم بالنسبة الى
القاعدة في نوع العقد والايقاع والانفع ما دل على مشروعية العقود والايقاعات المعنونة في الفقه من الادلة الخاصة عموما
او اطلاقا كفاية في مقام الشك في جزء او شرط او مانع نعم لو اريد احداث عقد او ايقاع جديد غير منصوص بالخصوص فلا بد
من تاسيس هذا الاصل بحيث لا ينحصر في الانواع المتعارفة حتى يثمر في هذا المقام وهذا الفرض فيه كلام وان قويناه سابقا فليتأمل
وثانيهما في شبهة الموضوع من عقد او ايقاع صادر في الخارج لا يعلم انه من النوع الصحيح او من النوع الفاسد مع العلم بالصحيح والفاسد
من الادلة فهل يمكن ان يقال ان الاصل هنا ايضا كونه صحيحا ام لا وجهان يحتمل ان يقال عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم
ونظاير ذلك مما دل على الصحة شامل لهذا الفرد قطعا ولم يخرج من ذلك قطعا الا ما علم فساده وما شك فيه فهو داخل
تحت العموم لعدم العلم بالخروج ويحتمل ان يقال انا اذا علمنا بخروج نكاح الشغار مثلا وعقده المغارسة والعقد الربوي والطلاق
بغير شاهدين وبيع المجهول ونحو ذلك من عموم العقود والشروط ثم شككنا في الفرد الموجود في الخارج من مكلف بل او قطعه
بمجهولا او معلوما فمرجع هذا الى عدم العلم بان الفرد داخل في المخصص او داخل في العام نظير قولنا اكرم بني تميم الا الطوال وشككنا في زيد مثلا
من بني تميم انه طويل او قصير فمرجع الشك الى كونه تحت العام او الخصوص وفيه للاصوليين قولان قول انه داخل تحت العام
ذكر

ذكر فيه الاحتمال الاول والمهم على ذلك وجوه احدها ان الظاهر من اهل العرف الحاق هذا الفرد بالعام اذ لو قال اقتل
كل زانية الا المحصن من النساء الفلاني فاذا وجد زانية وشك في انه من ذلك النساء او من غيره بالكلية لا يفهمون من
هذا الخطاب في هذا المقام الا كونه مقيدا بالعلم وان الخارج ما علم كونه من ذلك النساء الا هكذا واقعا وظاهر اهل العرف
حجة اذ ليس الا من فهمهم من الخطاب ذلك وثانيها ان اخراج نوع خاص او وصف خاص من ذلك العام يدل على كون
ذلك الوصف الماخوذ في التخصيص من الموانع وبعبارة اخرى يعلم من ذلك ان الدخول تحت العام وكونه من
افراده مقتضي لذلك الحكم وانما المانع هو هذا الوصف الماخوذ في العنوان واذا صار كذلك فلو شك في كونه من
ذلك النساء مثلا وعلامه في المثال السابق يصير الشك في وجود المانع مع العلم بالمقتضي ولا ريب ان الاصل عدم المانع
فيثبت الحكم واحتمال ان كونه من غير ذلك النساء مقتضي فالشك موجب للشك في المقتضي خلاف الظاهر من
الادخال والاخراج المتعارفين من العموم والتخصيص ظاهرا اذ ليس ظاهرها عرفا الا ان المقتضي عبارة عن كونه من افراد العام
ليس الا ان اضافة بالاخذ في المخصص فتدبر وثالثها ان العام اكثر افرادا من المخصص بمعنى ان الخارج غالبا بل مطلقا اقل من
الداخل فاذا شك في كون هذا الفرد من احدهما فالظن يلحق بالعام ترجيحا لجانب الغلبة وان كان يرد عليه ان هذا ليس
مما له من الخطاب فان الظن بكون المشكوك من غير ذلك النساء الغلبة لا يوجب الظن بارادته في العموم من حيث اللفظ
او حيث الظن بانه من افراده هو من مظنون الارادة فتدبر وبالجملة الكلام السابق لا يخلو من نوع دقة والانصاف ان فهم
التقييد وارتباط ان الفرد المشتبه وان كان يحتمل كونه من افراد العام والمخصص في الحكم وتعلق الخطاب وان كان منصرفا عن الى

الواقع لكن بعد طريان الاحتمال والاجمال في دخوله تحت احدهما في الواقع يصير حكمه الواقعي مجهولا فيرجع الى الظاهر ولا ريب انه
في الظاهر داخل تحت العام متيقن لصدق اللفظ عليه قطعا وصدق المخصص عليه مشكوك والاصل برائة المتعلق بالشك فيحكم فيه بحكم
العام عملا بالظاهر مع اشتباه الواقع وهو المدعى وقول بان الرجوع في ذلك الفرد المشتبه الى الاصل فان كان حكم العام موافقا
للاصل كقوله كلوا مما في الارض جميعا الا الخبث فشك في كون شئ من الخبث وعدمه على طريق اشتباه الموضوع لتوقف بعد
معرفة مفهوم اللفظين وكان الامر للاباحة فمخصصا بالعام وان كان حكم الخاص موافقا للاصل كقوله اقتلوا المشركين سوى اليهود
فشك في واحد انه من اليهود ام لا فالاصل البرائة من وجوب القتل او الاصل حرمة قتل كل نفس حتى يثبت وجوبه مع انه غير
معلوم الدخول تحت احد الامرين واما القول بانه يدخل تحت المخصص مطلقا فلا قائل به على الظاهر لانه مخالف للاصل مطلقا
وحيث يكون ظاهر بقائه فليس دخوله تحته بل تحت الاصل بمعنى الالحاق حكما والوجه فيه ان اشتباه الموضوع مع العلم القطعي بعدم
خلوه في الواقع عن احد الامرين لا يوجب الرجوع الى ظاهر اللفظ اذ قد علم ارادة ظاهره من العام فكيف يعمل بظاهره ولا
يمكن ادخاله تحته بمعونة اصالة عدم التخصيص اذ ليس في الوضوح منه تخصيصا آخر بل انما هو فرد من افراد ما خرج بمخصص
صار مجهولا حتى يتمسك بالاصل وكثرة افراد ما هو خارج بمخصص لا يوجب زيادة في التخصيص بل نية العام وافراده غير
بالموضوع العرفي في كونه مرادا من اللفظ حتى يندرج تحت ظواهر الالفاظ واقدام اهل العرف الاخذ بالعام في غير
من الاصل محل نظر بل ممنوع وان ثبت فلاحظ فيما خالف الاصل حتى يتضح الامر فيكون الاقدام ان كان مع الاصل
من المطالب ذلك ولا نسلم كون المتبادر من الوصف المأخوذ في المخصص الا النفسية حتى يميل الشك الى الشك في وجود المانع

الى ان

ويلزم منه التمسك بالمخصص بل الظاهر دخول نوع وخروج آخر وليس كون الوصف الخارج منافيا اولى من كون عدمه جزء المقتضي
فتدبر هذا غاية الكلام في هذا المرام والذي يترجح في النظر القاصر انما هو الادخال تحت العام للوجوه الماضية وان كان
خلاف ظاهر الاكثر بل ربما يدعى اتفاقهم على الثاني ولكن يمكن دعوى الاجماع على كون طريقة الاصحاب وطريقة الشرع على
كون المشكوك فيه داخلا في العام فاذا شك في صحته وفساده من العبادات والعقود من باب الموضوع العرفي فيحكم
بالصحة حتى يظهر فساده فيكون مقتضى الاصل الصحة ويتميز المدعي من غير ذلك وعلى هذا الوجه الذي قررناه لا يفرق
بين صدور تلك المعاملة من مسلم او كافر ولم نقل بطلان معاملة الكافر مستحق كما قد يتخيل لان الميزان على ما قررناه في
العمومات وهو ثابت في الجميع وهنا اصل آخر وهو حمل فعل المسلم وقوله على الصحة فلو صدر منه عقد او ايقاع وشككنا في انه على
وجه صحيح او فاسد فالاصل يقضي بالصحة وان لم نقل باصل الصحة في مطلق الموضوع العرفي وهذه اصالة الصحة التي
يتمسكون عليها في مقام الدعوى وغيره انه يقدم قول مدعي الصحة ونحن في غنى عن ذلك ولكنه مما دل عليه الاجماع والاخبار الكثيرة
ويأتي تمام البحث وذكر ادلتها ورفع الاشكال الوارد عليها في عناوين الكفر والاسلام ان شاء الله تعالى فانتظر
لا ريب ان الاسباب في المعاملة وهي العقود والايقاعات ما يمكن ان يكون لازمة بحيث لا يمكن رفع آثارها بعد تحققها مطلقا بمعنى ان
يكون شانها من دون عروض عارض عدم جواز الفسخ والابطال وهو المسمى باللزوم ويمكن ان يكون بذاتها قابلة للفسخ والابطال
الاثر وان لم يكن هناك ما يوجب فسخا بمعنى كون المعاملة بنفسه كذلك وهو المعبر عنه بالجواز ولا ريب ان واحدا منهما قد صار
شرعا وقد يقع الشك في كون العقد جائزا او لازما فهل الاصل اللزوم او الجواز والاصل في البين والحق ان الاصل في كل عقد او ايقاع

عدم جواز رفع آثاره وفسخه الا بدليل وذلك لوجوه الاول ان العقد او الايقاع اذا تحقق يوجب ترتب اثر شرعي
عليه من حصول ملك العين او منفعة او انتفاع او نيابة او ولاية او فسخ لاثر عقد او ايقاع او نحو ذلك وبالجملة
لا ريب ان الاسباب الشرعية بعد تحققها يترتب عليها آثار فاذا شك في اللزوم والجواز فلازم الشك في انه لو فسخ هذا
هل يبطل ذلك السبب الثابت ام لا هو باق على حاله واذا شك فان قضية الاستصحاب عدم زوال الاثر من ملك او نحوه
الا بمزيل شرعي وهو معنى اللزوم فالعقد بنفسه لا يكون قابلا لرفع اثاره بعد حكم الاصل الاستصحاب ببقائها الا ان يلحقها ما يوجب
تلك الاثار بنص من الشرع لا يقال ان الاستصحاب لا ينافي جواز العقد ولا ينافي جواز الفسخ اذ الاستصحاب عبارة عن بقاء
ما كان على ما كان وليس الجواز في العقد عبارة عن عدم بقائه على ما كان بل هو عبارة عن امكان ارتفاعه والامكان غير ملازم
للفعلية بل هو اعم منها فالاستصحاب غير مناف لجواز العقد بالمعنى المعروف وانما هو مناف لفعلية الفسخ والكلام في امكانه
لانا نقول ليس المراد بالجواز الا الامكان الشرعي بحيث لو اراد الفسخ ورفع الاثار لوقع والفرض ان الاستصحاب يقضي بعدم
نقض اليقين بوجود الاثر الا بما يوجب اليقين بزواله والفرض انه شاك في ان الفسخ والرفع هل هو رافع لهذا الاثر
فاللازم شرعا الحكم بالبقاء وعدم الارتفاع وهو معنى اللازم من العقد اذ لا يريد به الا انه لو فسخ لم ينفسخ شرعا والفرض
المشكوك فيه لو فسخ لا فسخ للاستصحاب وبعبارة اخرى الاستصحاب مناف لامكان الفسخ شرعا بمعنى انه قائل بانه
لو فسخ لم ينفسخ وهو معنى الامتناع شرعا المعبر عنه باللزوم وذلك واضح لا يقال اذا علمنا ان السبب الرافع للاثر انما هو
العقد جوازا وليس ذلك بمجرد دلالة في المدرك حتى يستصحب بعد زواله لاحتمال العلة المبقية بل من المعلوم هنا ان هذا

الاثر

في الحدوث وبحيث لو ارتفع هذا لارتفع الاثر جزما والفرض ان السبب قد انقطع بالفسخ والرجوع فلا وجه للاستصحاب
لانا نقول ليس الفرض الاستصحاب لاحتمال علة اخرى مبقية بل المراد ابقاء الاثر للشك في زوال العلة المحدثة
والمبقية بمعنى انه بعد الفسخ نشك في زوال هذا السبب وعدمه فنستصحب السبب ونستصحب الاحكام الآتية له
واضح نعم لو ثبت شرطية شئ ومانعيته لعقد او ايقاع سواء تأخر او تقدم لكن المشروط ثم فقد الشرط في زمانه المتوقع
او وجد المانع كذلك بعد وقوع العقد او شك في وجود الشرط وعدمه فلا يمكن استصحاب حكم هذا العقد لرجوع هذا
الشك الى ترتب الاثر من اصله وكونه سببا وعدمه وذلك غير محل الفرض وهذا هو مسئلة الشرط المتأخر وبالجملة
مقتضى الاستصحاب لزوم العقد والايقاع مطلقا الا ما دل الدليل على خلافه الثاني ان ظاهر الصيغ المأخوذة في
عقد او ايقاع هو الدوام وعدم الانحلال بمعنى ان الظاهر من قولك بعت او زوجت او طلقت كون الملك للبيع
او الصيغ مخرجا له عن سلطنته على الدوام بحيث لو اراد ارجاعه لم يرجع فاذا صار المعنى في ذلك فيصير العقد
للملكية الدائمة والارتفاع للزوجية دائما وجواز الفسخ مناف لهذا المعنى المأخوذ في الانشاء فيصير الحاصل ان
معنى اللزوم وعدم الانحلال مأخوذ في اطلاق تلك الصيغ بحيث تقتضي عرفا بكون المنشأ دائما كما في اطلاق
العقد يقتضي بكون الثمن حالا وكونه من نقد البلد ونحو ذلك فاطلاق كل انشاء يوجب كونه دائما فالفسخ مناف
للاصل الثالث وهو معنى اللزوم الا ان يجئ دليل من تقييده ونحوه كالبيع بخيار حتى يخرجه من ذلك لا يقال ان في الاجارة
ونظائره تمليك للمنفعة سنة وانت تدعي كون التمليكات على الدوام لانا نقول قولنا سنة في الاجارة ليس تحديدا

للتمليك بمعنى ان تكون الى سنة بل هو تحديد للمنفعة المملوكة فيصير المعنى ان منفعة سنة واحدة ملكتك
دائما وذلك واضح فلو اراد الفسخ بعد مضى ستة اشهر مثلا واراد الرجوع الى اجرة المثل للمنفعة فهو غير مسلط على ذلك لانه
ملكه هذه المنفعة دائما بحيث لا يقدر على فسخه فتدبر و بتحرير آخر ان معنى الصيغ باطلاقها اذا صار الدوام فيعتبر الدليل
الدال على صحة البيع وغيره من العقود والآمر بالوفاء به كذلك ولا يحتاج الى دليل آخر على اللزوم بل مجرد ما دل على صحة
العقود بعد كون معنى العقد والايقاع باطلاقها قصد الاثر الدائم يدل على كونه لازما شرعا لان صحته قد ثبت على
ما هو عليه وليس الا الدوام وعدم قابلية الفسخ فيصير كذلك شرعا الثالث انه لو لم يمكن في جميع الادلة دلالة
على المدعى نقول ان حال المتعاقدين يدل على ارادة اللزوم وعدم امكان الفسخ ولكن يمكن ان يقال انه
ليس كذلك حكما بل لابد على هذا من تتبع العقود وملاحظتها في العرف فان كان الناس بانين في ايقاعه على الدوام
فلا يمكن التمسك بهذا الوجه فتدبر الرابع عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود فان ذلك دال على ان كل عقد يجب الوفاء
به والمراد بالوفاء العمل بمقتضاه ومقتضى العقد اما تمليك او نحوه ومقتضى لزوم الوفا البقاء على هذا الاثر وابقائه
وجوبا فلا رخصة في ابطاله وهو المدعى من اللزوم والاشكال الوارد على دلالة الآية من جهة عموم العقود وانصرافه
الى المتعارف وعدمه وشموله للايقاع وعدمه ونظائر ذلك قد عرفت دفعه في الجزء الاول في السابقين وقد تخصيص
مما ذكرناه هناك دلالة الآية على ان كل عقد وكل ايقاع متعارف وغيره يجب الوفاء به بظاهر الامر ومسئلة التخصيص ونحوها
قد عرفت دفعها وانما البحث في ان هذا يدل على اللزوم ام لا اذ يحتمل ان يكون المراد اللزوم ويحتمل ان يكون
المراد

المراد لزوم العمل بمقتضاه ان جايزا فجايز وان لازما فلازم بمعنى ان يتتبع في ذلك العرف فاى عقد
بنى في العرف على اللزوم بين الناس بحيث يرجعون المال ونحوه بعد وقوع العقد او الايقاع فيحكم فيها
باللزوم لان مقتضاه ذلك والعمل بمقتضاه واجب بظاهر الآية وما بنى في العرف على الجواز بمعنى ان طريقة
الناس فيه على الرد والدفع كالعارية والوديعة فيحكم فيهما بالجواز لانه مقتضاه فيجب العمل به وجعل الجايز جائزا
ليس عملا بمقتضاه بل هو اخراج للعقد عن مقتضاه او يتبع في ذلك الشرع بان يراد ان الوفا بمقتضى العقد
فان علم من الشرع انه من العقود اللازمة فيجب الوفا به على لزومه وان علم انه من الجايزة فيجب الوفا على جوازه
والمراد بالوفا ح لزوم العمل باحكامه واجراء كل حكم يترتب على احدهما شرعا عليه ويحتمل ان يكون المراد من
الوفا الاعتقاد بمعنى انه يلزم عليكم اعتقاد لزوم اللازم وجواز الجايز على بعد والظاهر رجوعه الى ما ذكرناه قبله وهو
البناء على اجراء الاحكام فان الاعتقاد لا دخل له في ذلك وتظهر الثمرة في العقد الذي لم يعلم من الشرع
ولا من العرف كونه مبنيا على اللزوم فانه يثبت لزومه من الآية على الاول دون الاخيرين ولو كان علم
من العرف لزومه يثبت على الاولين دون الثالث ولو كان ثابتا من الشرع انه مبنى على اللزوم يظهر لزومه
على الاول والثالث من الآية ولا يثبت على الثاني من هذه الآية وان فرض ثبوت اللزوم بغيره والذي
يقتضيه النظر هو الاول وليس الاستدلال من هيئة الامر المفيد للوجوب بل المدرك انما هو مادة الوفاء فان الوفاء
على شئ لغة عبارة عن مؤداه او لا ريب ان مؤدى العقد مثلا هو التمليك او نحوه والوفا بهذا المؤدى البقاء

على هذا الاثر وابقائه او عدم ازالته وهو معنى اللزوم والظاهر ان كونه لازما او جايزا ليس الا بحسب الابقاء والوفاء وعدمه
الا ان الوفاء واجب في الجايز واللازم ومن تأمل في دلالة لفظ الوفاء لا يجد ريبا فيما ذكرناه ويكفي في قوة هذا المعنى
وظهوره فهم الاصحاب منها ذلك واستدلالهم قديما وحديثا بها عليه ولم يصدر هذا الاحتمال الا من آية الله العلامة
اعلى الله مقامه في بعض كتبه مع انه وافق الاصحاب في الاستدلال به في ساير كتبه وغير خفي ان غرضه من ذكر امثال
مجرد بيان ذكر ما يمكن ان يذكر وذكره منجرا يقوم مقام الاحتمال لانه في فتاويه غالبا يستوفي الاحتمالات تقوية
للنظر واستعمالا لقوة التخريج فمجرد قوله بان الوفا هو العمل بمقتضاه ان جايزا فجايز وان لازما فلازم لا ينبغي ان
يجعل موجبا للاجمال في الاية مع ما اوضحناه من السبيل فتدبر وبقي هنا كلام وهو ان العقد قد يكون لازما من
الطرفين كالبيع والصلح والاجارة والضمان والحوالة وقد يكون جائزا من طرف ولازما من آخر كالرهن فانهم
يقولون انه جايز من طرف المرتهن لازم من طرف الراهن والهبة فانه لازم من طرف المتهب وجايز
من طرف الواهب في غير المعوض وذي الرحم والزوجين على الاصح فما لا لازم من طرف دون آخر لازم او جايز
او مركب وجوه قيل بانه مركب كما هو المشهور في الالسنة من اهل العلم والوجه فيه انه وجد فيه الجواز واللزوم معا فانه
باعتبار احد طرفيه يمنع الفسخ وباعتبار طرفه الاخر جائز وهو معنى الواسطة وقيل بان هذا جائز اذ التنافي بين
الجايز واللازم واضح ومعنى اللزوم يرجع الى سالبة كلية وهو عدم امكان الفسخ مطلقا ومعنى الجواز هو الايجاب
بمعنى امكان الفسخ ولا ريب ان الفسخ من احد الطرفين فسخ من الاخر لعدم معقولية التفكيك فيصير هذا العقد قابلا
للفسخ

للفسخ شرعا واما ان الفاسخ هو المتعاقدان او احدهما او اجنبي فلا ربط له في كون العقد في ذاته لازما او جائزا
ويؤيد هذا الوجه انهم يجرون في هبة الرهن والهبة احكام الجايز من صحته باي لفظ وقع من الجملة الانشائية
في الرهن ويستعملون فيهما ما يداقونه في العقود اللازمة ويؤيد عدم كونهما من الجائز عدم بطلانهما بموت او
جنون او نحو ذلك مما يبطل العقد الجائز واما احتمال الحاقهما باللازم فهو مستبعد جدا ويحتاج الى جعل الجايز بمعنى
امكان كل احد او من المتعاقدين واللازم ما ليس كذلك وهو خلاف الظاهر والتحقيق انه ان لوحظ الجواز واللزوم
بالنظر الى نفس العقد كما هو الظاهر من التوصيف فيلحقان بالجايز لانهما في نفسهما جايزان قابلان للانفساخ ولا دخل
لتعدد الناسخ ووحدته في ذلك ولو اريد الجواز واللزوم بمعنى الرخصة وعدمه في الفسخ بالنسبة الى المكلفين فيلزم
القول بالتعليق ولكنه يلزم على هذا ان يكون كل عقد كذلك اذ غايته جواز الفسخ للمتعاقدين وليس لساير الناس
فسخه فيكون لازما من وجه وجايزا من آخر واحتمال ان المراد انما هو الجواز والعدم بالنسبة الى المتعاقدين اذ
لا ربط لغيرهما بذلك بعيد يستلزم التخصيص في عموم اوفوا بالعقود والدال على لزوم العقد وبيان ذلك ان عموم
اوفوا بالعقود انما دل على ان كل احد من المكلفين لعموم الخطاب مأمور بالوفاء بكل عقد صدر من اي شخص
ومن المعلوم ان صدور العقد الواحد من الف او جميع المكلفين محال فيصير المعنى كل احد مكلف بالوفاء بكل عقد
من اي منهم صدر وتخصيص هذا بالمتعاقدين يحتاج الى دليل اذ لا اشعار في الاية بان الوفاء لازم على المتعاقدين
دون غيرهما ومقتضى ذلك ثبوت لزوم العقد بالنسبة الى كل واحد فلو كان جايزا في حق المتعاقدين غير جايز من غيرهما

فينبغي ان يكون لفظا خارجا بالادلة بالنسبة الى خصوص المتعاقدين ويبقى على لزومه بالنسبة الى الغير فلا وجه بعده لجواز
مطلقا لا يقال ليس المراد بوجوب الوفاء على كل عقد بل المراد منها وجوب الوفاء كل عقد بعقده ويصير التقدير اوفوا بعقودكم
ستة ويظهر في العرف الشرعي معنى ان كل احد يفي بما هو عقده لا ان زيدا يفي بعقد عمرو ونحو ذلك اذ وفاء الغير
غير معقول اذ ليس بيده شيء حتى يفي ذلك وليس الامر الا فرع الاختيار والتسلط فنقول لانا نقول ظهور الآية على هذا
المعنى ان كان بدعوى الفهم العرفي فهو ممنوع واضمار المضاف اليه وان كان لوجوب فهم هذا المعنى في الظاهر لكن هو
غير ثابت وفرضه غير وجوده وعموم اللفظ محكم وليس ذلك من قبيل الرجال قوامون على النساء بل انما هو من قبيل
فامروا بالمعروف وانهوا عن المنكر وان كان من جهة عدم امكان الوفاء من الغير فهو ممنوع اذ يجب على كل احد من اجراء
هذه الآثار على هذا العقد بمعنى انه ليس لاحد ان يشتري غيره من يد المشتري لانه ملكه ولا ان يعطيه البايع لانه خرج عنه
ويجب على وارثه الا المالك لو مات وحرفه في الديون ونظائر ذلك مما يتعلق بكون الشيء ملكه فان كل احد
مكلف بان يجري على هذا المال احكام ملكية المشتري ولا باس بذلك فلا تذهل وههنا كلام آخر وهو ان العقد
الجائز ما امكن فسخه واللازم ما لا يمكن فسخه شرعا وقد اتفق كلمة الاصحاب ظاهرا على ان الفسخ موجب لرجوع كل عوض الى
مالكه لو كان معاوضة وبطلان الاثر عليه لو لم يكن كذلك كالترجمة التي هي فسخ اللقطة والرجوع الذي هو ابطال
للعارية والوديعة ونحو ذلك وبالجملة معنى الفسخ رفع الاثر ولازم ذلك رجوع العوضين في المعاوضة ما كانا
قبل المعاوضة فان بقي عينهما فبعينهما والا فبما بينته في عناوين الاحكام من كيفية انهما ولكنهم حكموا في باب القرض بان

العقد فيه

العقد جائز ليس بلازم وللمقرض المطالبة متى شاء وذكروا ان المقترض يملك بالقرض والمراد المثل او القيمة مع مطالبة
المقرض وان بقي العين وهما مما يتناقضان وهذا مما قد اشكل على جماعة من فحول المتأخرين والمتأخرين فلذلك ذهبوا
الى ان القرض عقد لازم وخالفوا ظاهر كلمة الفقهاء في ذلك وزعموا ان الحكمين متنافيان واللازم الجواز رجوع العوض
بعينه مع انه كذلك في القرض ولست خبيرا بان القول بلزوم القرض مما يشمئز منه النفس فان القرض الذي للمقرض
مطالبته وللمقترض اداؤه متى شاء كيف يعقل كونه عقدا لازما وهذا مما هو مركوز في اذهان المتشرعة ركوزا ظاهرا
والذي يختلج في المقام في حل الاشكال وان لم اجد من سبقني عليه من كلام فقيه او غيره ان يقال انه ليس عقد
القرض مثل الاعاوضة فانه تمليك للمال بازاء عوض اجمالا فاذا بذل المقرض احد العوضين فله ان يطالب العوض
الآخر كما في سائر المعاوضات وليس لاحد ان يقول ان مطالبة البايع الثمن ومطالبة المشتري المبيع فسخ للبيع فان
ايضا مقتضاه ومقتضى عقد القرض ان قبض المال يوجب ثبوت مثله او قيمته في ذمة المقترض وليس هذا الا كالبيع بالمثل
او القيمة فاذا طالب العوض فقد طالب المثل والقيمة ولزم المقترض الدفع اتيانا بمقتضى المعاوضة فليس على هذا الفسخ حتى
يجب دفع العين بل انما هو طلب الملازم بالمعاوضة وهو مؤكد لبقاء العقد لا فاسخ نعم اذا قال المقرض فسخت القرض بمعنى
الابطال وعدم الاذن في التصرف وكان العين باقيا فاللازم على المقترض دفع العين لانه ابطل الملك بابطال السبب فرجع
الى ملك المالك الاول وسقط عن ذمة المقترض العوض كما ان المقترض لو قال فسخت القرض لا يجوز له التصرف بعد ذلك
بالعين الموجودة لبطلان ما اوجب التمليك وزوال الاذن بزواله على ما هو التحقيق فالذي تلخص من ذلك ان العقد الجائز

ما كان قابلا للفسخ الموجب لرجوع كل عوض الى مالكه وبطلان الآثار المترتبة عليه وليس عقد القرض من اللازم على تخيله بعض الاعيان
للاجماع على الفرق ظاهرا او لا جائزا بهذا المعنى اذ لا يكاد ينظر على ظاهر كلامهم فرقا بين بقائه وانفساخه بل الحق ان كلامهم في
عدم وجوب دفع العين منزل على مطالبة المقرض العوض لا فسخه للعقد هكذا ينبغي ان يحقق المقام ولنظائره كثيرة
العقد تابع للقصد وهذه من القواعد المعروفة الكثيرة الفروع والبحث في معناها تارة وفي مدركها اخرى فهنا مقامات
الاول بيان المراد منه وهو يحتمل الامرين ليس بينهما منع جمع احدهما ان العقد تابع للقصد بمعنى انه لا يتحقق الا بالقصد كما
ذكره الفقهاء في شرائط العقود من اشتراط الاختيار بمعنى انه لا عبرة بعقد الغافل والنائم والناسي والغالط والهازل والسكران
الذي لا قصد له ونحو ذلك فيكون القاعدة اشارة الى شرطية كون العاقد قاصدا في معاملات العقود كلها ويكون معنى
التبعية عدم تحققه بدونه اذ لا وجود للتابع بدون متبوعه وهل العكس كذلك بمعنى انه كلما تحقق القصد تحقق العقد ام لا
فنقول المعنيان احدهما ان جنس القصد مستلزم للعقد وهو معلوم الانتفاء وثانيهما ان القصد في العقد اذا تعلق بشيء فهو
متحقق لا محالة بمعنى ان القصد يؤثر في ذلك المقصود ويوجب كشفه ويصير المعنى ان كل ما هو مقصود في العقد فالعقد يتبعه بمعنى
انه يتعلق به القصد ويتعقد وهذا الوجه له تفصيل نذكره بعيد هذا وثانيهما ان العقد تابع للقصد بمعنى ان العقد شيء يحتاج الى
موجب وقابل وعوض ومعوض وبعد حصول هذه الامور الاركان لكل عقد اثر خاص من تمليك او نحوه وللآثار كيفيات واعتبارات
من فورية وتراخ ولزوم وجواز وتنجيز وتعليق واطلاق وتقييد واتصال وانفصال والاحكام واللوازم وهو في هذه الامور كلها
تابعة للقصد بمعنى انه لا يقع الا ما قصد وما هو المقصود يقع الثاني في بيان المدرك والبحث هنا في مقامات احدها

ان العقد تابع

ان العقد تابع للقصد بمعنى انه شرط في صحته بل في ماهيته بمعنى ان ما لا قصد فيه ليس بعقد والمراد من القصد هنا
ارادة اللفظ والمعنى فالعقد الذي لم يقصد لفظه كما في النائم والساهي والغالط وهو من يريد لفظا آخر فيذكر غيره
كالراد كلمة بعت فقال وهبت غلطا فان وهبت غير مقصود وكذا الغافل وهو الذي يصدر منه اللفظ من دون التفات
والسكران الذي يتكلم بلا قصد الى الالفاظ بل تصدر عنه للعادة من دون شعور وارادة للخصوصية وكذا العقد الذي
لم يقصد معناه في الهازل فانه قاصد له لذكر لفظ بعت مثلا لكنه غير قاصد لوقوع معناه بهذا اللفظ ويحتمل هذا الى عدم ارادة
الانشاء او ارادة الانشاء الذي لا يترتب عليه الانشاء وبالجملة غير قاصد لوقوع السبب فلا سبب بل ليس بعقد وهذه قاعدة
كلية سارية في العقود والايقاعات كافة والوجه في ذلك امران احدهما اجماع الاصحاب على عدم ترتب الآثار على الخالي من
القصد كما هو صريح كلامهم في كل ابواب الفقه بحيث لا ينبغي فيه مشكك وثانيهما ان مقتضى الاصل الاولي عدم ترتب
الآثار المجعولة بهذه الاسباب شرعا الا بدليل ومن المعلوم ان احكام العقود والايقاعات وآثارها كلها مخالفة للاصل فلا بد في
هذه الآثار من الاستناد الى حجة شرعية وليس الا الادلة العقود عموما وخصوصا ولا يخفى ان ادلة العقود التي ذكرناها في باب
الصحة واللزوم قد اعتبر فيها لفظ العقد وشبهه ونحو ذلك ولا ريب ان العقد معناه العهد او الربط وما لا قصد فيه لا يعد عهدا
ربطا لا لغة ولا عرفا وكذا الكلام في لفظ الشرط واما الادلة الخاصة بعقد اعتبر فيها لفظ البيع والاجارة والنكاح والطلاق
والعتق ونحو ذلك ولا ريب ان كل ذلك ينصرف الى ما هو المقصود واللفظ الخالي من القصد لا يسمى بهذه الاسامي قطعا فاذا لم تشمله الادلة
عموما وخصوصا فيبقى تحت الاصل الاول ولا يترتب عليه الثمرة وهو المراد ويمكن ان تمسك في هذا [illegible]

بنيته وانما الاعمال بالنيات فان ظاهر الروايتين ان ماهية العمل من دون نية غير متحققة الا ان يحمل على معناه المنفي
الظاهر ويكون الاعمال التي تتحقق بغير قصد خارجة من العموم والا ان يحمل على نفي الصحة لانه اقرب المجازات فيكون عدم المراد القصد
الا بالنية ولا ريب ان عموم الاعمال انما يشمل العقود والايقاعات ايضا فيدل على انها لا تصح بدون القصد وهو المدعى وحملها على
نفي الكمال او رميها بالاجمال كما صدر عن بعضهم لا وجه له اذ الاول بعيد عن الحقيقة والثاني فرع تعذر الحقيقة وعدم الوجه المجاز
الاقرب وما ليس كذلك فان قلت ان المتبادر من النية المطلقة في الروايات ليس القصد بل الظاهر منها قصد التقرب ولذلك
تمسك الفقهاء بها في اشتراط قصد التقرب في العبادات ولا يمكن الا مع ظهور ارادة قصد التقرب وليس الكلام في العبادات في خبر القصد
المطلق اذ هو مما لا ينفك عن فاعل المختار كما ظهر اعليه وقد مر ذلك في عناوين العبادات فاذا الدلالة في هذه الروايات على
ماذكرته قلت يمكن ان يقال ان النية بمعنى القصد وتخصيصه بقصد التقرب لا دليل عليه وثبوت الحقيقة الشرعية ممنوع بل معلوم العدم
فالاستدلال بها في محله نعم يرد الاشكال في الاستدلال بها على نية العبادات ولسنا نحن بصدده وثانيا يمكن ان يقال ان
المراد من النية هنا قصد جهة ذلك العمل وبعبارة اخرى ان القصد وان كان بمعنى النية لكن بقرينة ذكر العمل او الاعمال
المفيدين للعموم في الخبرين يفهم ان المراد بالنية قصد غاية العمل والجهة المقصودة منه فيصير المعنى لا عمل الا ان يكون عمله
صحيحا الا بنية ما هو المقصود منه اي حلة لا احله فيدل على ان صحة كل عمل مشروط بالقصد لغاية المجعول له شرعا او عقلا او عادة ثم
فلا بد في العبادات من قصد التقرب اذ الغاية التي شرعت لها العبادات هو التقرب الا ان نعلم ذلك او نشك في الغاية والمتيقن
هو التقرب اللازم للطلب كما سنذكر في بحث كون المامور به عبادة وفي المعاملة لا بد من قصد النقل او الفك او نحو ذلك من الاثار

والغايات التي

والغايات التي شرعت المعاملة لاجلها فليس المراد من النية خصوص قصد التقرب ولا مطلق القصد ومن العمل خصوص
العبادة بل الظاهر من العمل الاعم ومن النية قصد الجهة المقصودة والعلة الغائية فيكون تصور الاثر وارادته من العمل شرطا
في ترتب ذلك الاثر شرعا وهو كاف في اثبات المدعى فتامل فانه من مطارح الافهام فاعتبار القصد في العقود بهذا
المعنى مما لا شبهة فيه نعم بقي الكلام في ان هذا القصد في الايقاعات يعتبر في الموقع حال ايقاعه وذلك واضح وفي العقد ايضا
يعتبر في حال التكلم كل من الموجب والقابل بما هو من جانبه ولكن هل يعتبر بقاء هذا القصد والشعور بهذا المعنى للفظ والمعنى في كل
من المتعاقدين في كل من الايجابين بحيث لو قال البايع بعت قاصدا فغفل او نسي او زال قصده بطور اخر فقال القابل قبلت
لم يصح بل المعتبر كون كل منهما قاصدا فيما هو من جانبه وجهان والاقوى اعتبار القصد نظرا لما ذكرناه من الادلة فان المتبادر من
ادلة العقود انما هو ما كان المتعاقدين قاصدين في مجموع الايجاب والقبول مضافا الى ان العقد هو المركب من الايجاب والقبول
فلا بد من كونهما قاصدين في المجموع حتى يكون العقد منهما مع القصد والتوزيع بكون احدهما قاصدا في الايجاب والاخر في القبول
او كليهما قاصدا في احدهما واحدهما قاصد في احدهما خلاف الظاهر من النصوص والفتاوى ونفي هنا اشكال وهو ان
ظاهر ما ذكرناه اعتبار قصد اللفظ والمعنى ولذلك اخرجنا الهازل فيشكل الامر في صحة عقد المكره مع ان الاكثر في باب العقود
[illegible] بصحة عقود المكره لو لحقه الرضا وان لم يقولوا بالصحة الا في الايقاعات من المكره وان رضي بعد ذلك بناء منهم على ان الايقاع لا يكون
موقوفا على امر متاخر ويجيء تحقيقه في باب التعليق ان شاء الله تعالى ولا ريب ان المكره كالهازل قاصد اللفظ دون المعنى فكيف يصح
عقد المكره بلحوق الرضا ولا يصح عقد الهازل وان رضي بعد ذلك واجاز وهذا الاشكال مما ذكره شيخنا الشهيد الثاني قدس سره

في شرح الشرايع ولم يتخلص عنه ولكن الاشكال غير وارد والجواب بيّن والامر سهل الا انه لما كان محتاجا الى بيان معنى الاكراه
وتحقيق ان المكره قاصد للفظ والمعنى معا لكنه فاقد الرضا وهو غير قصد المعنى بخلاف الهازل فانه غير قاصد للمعنى اخرنا
بيانه الى مسألة الاكراه والاختيار الاتي في الشرائط العامة ان شاء الله وبالجملة القصد للفظ والمعنى شرط في صحة العقود بمعنى الاعم
بل في مقدريته وهذا احد وجهي قولهم العقود تابعة للقصود وثانيهما ان العقد تابع القصد في اركانه ولوازمه واحكامه بمعنى انه ما لم يقصد
شيء منها لم يقع كما ان اصل العقد لا يتحقق الا بقصد الايجاب والقبول ومعناهما كذلك لا يصح الا بقصد متعلقه من العوض والمعوض
والموجب والقابل بمعنى انه لا بد في العقد من قصد المبيع والثمن في البيع والزوجين في النكاح ونظاير ذلك ومن قصد المخاطب بالخطاب
فلا يمكن قصد بيع مطلق بعوض مطلق وان عين بعد ذلك وكذا لا يصح لو قال بعت ولم يقصد مخاطبا معينا هو القابل وان
قال بعد ذلك احد قبلت كما لا يصح لو لم يقصد القابل بقوله ذلك الايجاب الصادر من الرجل المعين فلو سمع قائلا يقول بعت
فقال قبلت لم يصح وان صادف الواقع وبعبارة اخرى العقد له اركان وهي المتعاقدان والعوضان وقد لا يكون عوض وقد يكون
وبعبارة اخرى كلما هو من ضروريات ذلك العقد والايقاع من المحل ونحوه لا بد ان يكون مقصودا في حالته والا بطل واما الاحكام
واللوازم فان كان من مقتضيات ذات العقد ولوازمه بمعنى عدم تحققه الا معه فهو داخل في قصد المعنى والغاية الذي مر في المقام
الاول وان كان من الاحكام اللاحقة شرعا كنفقة الزوجة ونحو ذلك فسيأتي الكلام فيها والوجه في اعتبار القصد بهذا المعنى بمعنى
انتفاء الصحة بدونه ما مر من الوجوه السابقة من الاجماع والاصل الاولي وعدم انصراف ادلة الصحة في عقد او ايقاع عام ما او خاص
مع ما لم يعين فيه الاركان فيبقى تحت اصالة الفساد بل يمكن ان يدعى في بعض صور المسألة عدم تحقق العقدية والعهدية الالة واما

مع عدم وقوع

مع عدم وقوع شيء الا بالقصد والتقريب الذي ذكرناه فانك لو لم تقصد من قولك بعت مشتريا معينا او موجرا
مثلا ولا فرسا معينا يتعين بعد كليا او جزئيا ولا ثمنا معينا من درهم او دينار او غيرهما فلا ينفع بعد ذلك التعيين
لانه شيء لم يقصد فلا يتحقق بمقتضى الاخبار فان قلت انما القول انه يقع بلا قصد بل القول انه يقع بعد القصد وان لم
يعين عند العقد فلا يكون بلا قصد قلت ان وقوع هذه الاثار بعد القصد والقصد انما هو العقد بمعنى انه سبب في
حصول ملك هذا المال مثلا لهذا المشتري والمفروض ان هذا لم يكن مقصودا في ذلك السبب ومجرد القصد العاري
عن السبب غير مملك فلا وجه لحصوله فتدبر مضافا الى ان متعلقات العقود انما هي محال للاثار بمعنى انها مورد
للملك والطلاق والنكاح والعتق ونحو ذلك ولا ريب ان هذه الامور تحتاج الى محال مقررة في نفس الامر حتى ما هو
المعتبر في المقام فان كان شيئا يتقوم بالكلي والعين فلا بد من تعيينه على طريق الكلية او العينية وان كان مما
لا يتقوم الا بشخص كالعتق والطلاق والنكاح على احد الوجهين وهو الاصح فلا بد من تعيينه الشخصي حتى يتحقق الاثر
فما لم يتعين هذه المحال في نظر المتعاقدين بحيث يكون قابلا لورود الاثار المطلوبة عليها لا يتحقق الاثر لعدم المحل فيستلزم
لغو تخلف الاثر عن المؤثر وليس لغوا الا ذلك وتعيين المحل بعد فوات المؤثر غير مجد وكذلك الكلام في المتعاقدين فانهما
اللذان يتعاقدان ويتعاهدان ويرتبطان فلو صدر من احدهما الايجاب من دون تعيين الاخر لم يتحقق بينهما ربط من ذا
الجانب والعهد مع احد وتعيين احد بعد الصدور لا يجعل العهد السابق له وذلك واضح جدا وفي كلامنا السابق خصوص
تعيين المتعلق امارات منبهة عليها بعد تامل فاحفظ وتيقن انه صادر عن طبيعة ناهرة في الفقه ويندفع بالفورية

ذلك الكلام اشكالات مركوزة فى اذهان القاصرين فى جواز بيع الكلى وعدم جواز نكاحه وطلاقه كما هو الاصح ونظاير
ذلك ويسرها من اصله عدم اشتراط قصد التسلق بل الحق ان قصد الاركان لازم فى العقود كافة وانما البحث فى ان متعلق كل عقد
اى شىء متى تعرف ما هو لازم العقود لقصد دون غيره والى سبب لعدم تعلق النكاح بالكلى دون البيع وهذا الكلام تحققه ان شاء
الله فى ضبط متعلق العقود وثانيها ان العقد تابع للقصد فى ساير الاحكام بمعنى انها لا تترتب الا مع كونها مقصودة
فمن لم يقصد النفقة فى النكاح لا نفقة عليه ومن لم يقصد ضمان الدرك فى البيع فلا ضمان عليه ومن لم يقصد خيار
المجلس او الشفعة او خيار الحيوان او تراجع المبيع كثياب الجارية وضمان الدار او المهر فى مفوضة البضع او لحوق الولد
او عدم جواز جمع الاختين او نكاح الخامسة او نظاير ذلك من الاحكام الغير المتناهية اللاحقة للعقود بعد تحقق اركانها
وصحتها لا يتعلق فيه هذه الاحكام بالنسبة اليه وتبعية العقد للقصد بهذا المعنى لم يقم دليل على اعتباره بل يرده امور احدها
الاجماع القطعى من الاصحاب على عدم اعتبار القصد فى ذلك كله كما لا يخفى على من راجع كلامهم فان قلت كيف يدعى الاجماع
على ذلك مع ان قولهم العقود تابعة للقصود مطلق يشمل المقام قلت ليس كذلك بل معنى كلامهم ان العقد تابع للقصد
بمعنى ان النكاح والبيع لا يصح الا بقصد اللفظ والمعنى والاركان على ما قررناه اذ لفظ العقد اسم لمجموع الايجاب والقبول
المتقوم بهذه الاركان والاثر اللازم له ما هو المقصود منه الداخل فى معناه الايجابين كما قررناه واما الاحكام اللاحقة
للعقد بعد وجوده وفرض صحته فليست داخلة تحت اسم العقد ولا مقدمة لتحققه والاوجه لكونها تابعة للقصد
فهذه العبارة منهم دالة على اعتبار القصد فى ماهية العقد واركانه دون احكامه وثانيها قيام السيرة القطعية من المسلمين

فى

قديمًا وحديثًا على عدم قصد الاحكام فى العقود والايقاعات بل هى غير محصورة لا يكاد يطلع عليه فقيه فضلًا
عن عامى فكيف يمكن القول بعدم جريان هذه الاحكام مع عدم القصد وثالثها اطلاق ما دل على ترتب هذه
الاحكام لهذه العقود من دون تقييد بالعلم والقصد ولا ريب ان اسم العقد واسم البيع والطلاق والعتق ونحو
ذلك يتحقق بقصد الاركان فاللازم شمول الادلة الدالة على ترتب الاحكام على هذه الاسامى عمومًا
وخصوصًا لما نحن فيه فلا وجه لهذه الشرطية وبالجملة لم يعرف من نص ولا فتوى اعتباره فى ذلك ولو فرض
شبهة فى ذلك من جهة هذه القاعدة المطلقة فانما هو من قصور الفهم او قلة التدبر فانه لا ارتباط بها لمسئلة
الاحكام واللوازم وربما ان يكون العقد تابعًا للقصد بمعنى ان يكون كل ما قصد من العقد فينبغى تاثير
العقد فيه وهذا لو اتفق فى الاركان من العوضين او الايجابين او المتعاقدين فلا شبهة فيه فان كل ما تعلق
القصد فهو مورد العقد دون ما عداه ويلزم التاثير مع اجتماع ساير الشرائط واما لو تعلق بامور خارجة فان
كان قصد ما يترتب على العقد بحكم شرعى من الاثار واللوازم الخارجية كما مثلنا فلا بحث فى صحته وحصوله
لكن من حيث اصل الشرع لا من حيث هذا القصد بمعنى انه لو لم يكن قاصدًا ايضًا لكان ذلك كذلك وليس العقد
فيه تابعا للقصد بل بالعكس وان كان قصد ما لا يترتب على العقد لو خلى ونفسه فهل يتبعه العقد بمعنى انه يؤثر فيه
باعتبار هذا القصد اولا وفيه قسمان احدهما ان يقصد عدم ترتب ما يترتب لو خلى ونفسه كقصد عدم النفقة فى النكاح
الدائم وعدم الشفعة فى محلها او نظاير ذلك وبعبارة اخرى انه يقصد فى المعاملة او فى الايقاع عدم ترتب

بعض الاحكام الشرعية التى لو لم يقصد عدمه لترتب جزمًا وثانيهما ان يقصد ترتب لو خلى بلا قصد كقصد
النفقة والارث فى المنقطع وقصد خيار الفسخ فى النكاح بغير اسبابه المعهودة وقصد الملازمة فى العتق وقصد
الخروج من الثلث فى الوصية ونظاير ذلك وكل من القسمين قد يكون مع لفظ دال على ذلك القصد بمعنى ابراز
هذا المقصود الخارجى شرطًا فى ضمن العقد وقد يكون من دون لفظ واقع فى ضمن العقد بل مع التقاول قبل
العقد وبناء المتعاقدين على ذلك وقد يكون بالمقاولة بعد العقد مع الوجود القصد حال العقد وقد يكون
بمجرد قصد وتواطؤ بحيث يعلم بان الاخر قاصد ذلك وقد يكون بمجرد قصد من دون علم من الاخر به ولو
تواطأ عليه فهذه صور ولا يخفى على الفطن العارف ان صورة جعله شرطًا فى ضمن العقد او قبله او بعده وصورة
العلم والتواطى كلها داخلة فى باب الشروط التى يبحث عنها فى اللواحق ونبين هنالك اعتبار اللفظ
والعدم والمقارنة او التقدم او العدم وكفاية مجرد التواطى او عدمه وتمام الكلام فى ضبط الشروط الضمنية
وما يلحقها وليس ذلك كله من مسئلة تبعية العقد للقصد وان كان من فروعها لكنه فى الحقيقة لو فرضنا تصير
هذه الامور شرطًا يصير فى الحقيقة داخلًا فى الاركان لانه فى حكم العوضين وكالجزء منهما فلا بد من تنقيح
ما هو الصحيح منه والفاسد وما يصح منه يتقيد به العقد وما فسد لاحد الوجوه الاتية فى فساد الشرط يفسد
العقد فانه يستلزم لتعليق العقد بالا يصح فتعلقه به وفوات الشرط كفوات الاركان وانما البحث فى الذى لم يعلم
بمجرد كون احد هذه الامور مقصودًا للعاقد من دون شرطية وتواطؤ فهل يكون هذا القصد ملغى ولا اثر

له اثر

تاثير العقد ولا يتقيد به فما ينبغى ان يترتب فهو مترتب وان قصد عدمه وما لا يترتب وان قصد
وجوده ام لا بل يتبع العقد القصد لا بمعنى انه يقع ما قصد لاستحالته لانه مخالف للاجماع بل بمعنى انه ان
صادف العقد فى الوجود والعدم شيئًا لم يمنع منه الشرع وليس مخالفًا للدين ولا يلزم منه محذور يؤثر فيه العقد
فيكون هذا تاثيرًا ثانويًا للعقد باعتبار انضمام هذا القصد وان لم يصادف ذلك بل اتفق قصد ما دل
الدليل على خلافه بحيث لم يبق للمكلف تسلط فيه بطل القصد فيبطل العقد بتبعيته وبعبارة اخرى هل يجرى
القصد من دون تواطؤ وذكر لفظ يقوم مقام الشرط ويوجب تقييد العقد به صحته وفسادًا ام لا يحتمل القول
بالتبعية لامور احدها عموم ما دل على نفى الضرر فانه لو لم يتحقق ما قصده سواء كان قصده وجود ما لولاه لم يوجد
او عدم ما لولاه لوجد لتضرر بذلك لانه قد فعل هذا الفعل على ان يكون الامر على ما قصده ولم يقدم على
ما سوى ذلك فالزامه بالحكم الذى قصد خلافه اضرار من دون سبب وثانيها انه وان لم يذكر ما قصده
فى ضمن العقد ولم يعلق الحكم عليه لكن بنى على ذلك وفعل فينحل على انه لو لم يكن كذلك لم يفعل فمن قصد عدم النفقة
من النكاح او قصد كون الزوجة خادمة وهو خالى الذهن من انه لا يقع على ما قصده بمعنى انه لا يعلم ببطلان قصده
يرجع الامر فيه الى انه لو لم يكن كذلك لم يقصد فيصير ذلك من خصوصيات الاركان وكيفياته فيجرى قاعدة
التبعية وثالثها ان عموم ما دل على لزوم الشروط شامل لذلك فانه فى الحقيقة ينحل الى شرط ضمنى وان لم يلحظ
بعنوان التعليق والربط والحق انه لا ثمرة لهذا القصد لان ادلة الشروط انما يراد بها ما هو الالتزام المعهود بين

المتعاقدين لو قلنا بان الشرط نفسه لازم كاهو احد الوجهين ولو قلنا بان لزوم الشرط انما هو بمنزلة في العقد [illegible]
الى الكيفية وضرورية كالجزء من الاركان فيدخل بالوفاء بالعقد فلا ريب ان هذا المقصود لم يذكر في العقد كيفية
وليس مجرد تخيل وهو كشيء او شغاية قبلا في المعاملة اذ مجرد كونه داعيا حيث لم يكن كذلك باعتقاده لم يفعل
لا يصير قيدا حتى يكون داخلا في الكيفية بل هو مورد باعتقاده [illegible] واما كون ذلك عذرا لديه فقد فرع بانه غرر
اقدم عليه بنفسه لانه لم ينشأ الا بفعله لا بفعل الغير وتقصيره في فهم الاحكام الشرعية ان لم يوجب زيادة الحرج والتكليف عليه
فلا ينفي ما هو لازم الطبيعة ما فعله من الاحكام وهذا وجه واضح والالزم عدم ترتب الضمان ونظاير ذلك على
اسبابها باعتقاد عدم الترتب فتدبر مع ان الاطلاق ما دل على ترتب ما يترتب وعدم ترتب ما لا يترتب شامل للصورة
ما قصده او لم يقصده او قصد خلافه وليس في الادلة ما يعارضه اذ ليس هذا داخلا تحت دليل شرط والادلة عن الدليل
نعم قد يقال انه يدل على ذلك عموم قوله لكل امرء ما نوى فان ظاهره ان المراد ان الذي يحصل والاولى
ان العاقد قاصد مثلا عدم الخيار او قاصد عدم نفقة الزوجة او نحو ذلك فينبغي ان يحصل له المقتضى العموم
وخروج بعض الاشياء من تحت العام بالدليل لا يقتضي بعدم الحجية في الباقي فلا وجه لاسقاط هذا القصد بالمرة والا فالعموم
ولكن نقول ان هذه الرواية تعارض ما دل على عدم ترتب هذه الاحكام وجودا وعدما على العقود سواء نوى او لم ينو
من دبره وذلك واضح والترجيح مع الادلة النافية لكثرتها وقوتها وفتوى الاصحاب وكون خروج هذه الرواية اكثر
من دخلها او انصرافها الى غير العموم المدعى فيها ولو فرض عدم الترجيح فالمرجع الاصل والاصل عدم تاثير هذه القصد مضافا

الى ان

الى ان استقر الغفلة القطعي بما دل على عدم العبرة بمجرد النية من دون قيام لفظ او فعل دال عليه والفرض خلافه
اذ العقد لا يدل عليه وليس في المقام غيره فتبصر جيدا ومن هنا علم انه لو تحقق المقاولة بعد العقد بشيء لم ينفع في
ذلك اذ العقد مضى على الاطلاق واثر الالزام القول بان الشرط بنفسه لازم لا حاجة الى كونه في ضمن عقد وكذلك
فيه المقاولة قبل العقد فان القول السابق لا الزام بنفسه ولا يفيد القطع اللاحق لاحتمال الرجوع ومع العلم بالتراجع الى
مجرد القصد الخالي عن الامارة فلا ينفع من جهة العقدية لو لم يلزم من جهة الشرطية مستقلا والوجه حالا منها صورة العلم
بالقصد ومجرد التراضي من دون مقاولة قبل العقد ولا بعده ولا في اثنائه لانه قصد صرف ومجرد العلم بانه معتقد ذلك
غير قادح فتدبر نعم يجيء في هذه الصورة البحث من جهة احتمال انه شرط كالمذكور في ضمن العقد فيبحث في صحته وفساده
باعتبار ذلك ويجيء الكلام في كونه قيدا للعقد مفسدا اولا واما لو قطع النظر عن كونه شرطا فلا ريب ان مجرد هذه
القصود لا يتبعها العقود ولا يعني تاثيرا فيما يتعلق بالقصدية وجودا او عدما ولا يعني ان فقدها يوجب صحته وفساده فتبصر
مع ان القول المراد من تبعية العقد للقصد كونه تابعا لما قصد بعينه وهذه القصود والاعتقادات الخارجية التي لم يوقعها المتبايعان
ليس قصدا متعلقا بالعقد بمعنى ان القائل بعت معتقدا عدم ضمان المبيع عليه قبل قبضه او قوله اشتريت معتقدا عدم
ثبوت الشفعة لا يقصد من قوله بعت عدم الضمان ولا من قوله اشتريت ان لا يكون شفعة بل يقصد ان من العقد معناه
المتعارف ويتخيلان ان الحكم فيه كذلك وهذا ليس قصدا متعلقا بالعقد حتى تجب تبعيته وان كان لو اعتقد خلافه لم يفعل
نعم لا يجري هذا الكلام في صورة المقاولة قبل العقد او في اثنائه فانها يرجعان الى الشرط بمعنى كونهما قاصدين للعقد مع هذا

لكن فينبغي التقييد والكلام فيه من حيث كونه مفيدا للعقد وقد عرفت وسيتضح حكمه في باب الشروط فتلخص من ذلك
ان قصد الاحكام واللوازم المترتبة على العقد غير لازم وعدم قصدها غير مضر وقصد عدم ترتب ما يترتب او ترتب ما لا يترتب
غير نافع ولا مضر وانما اللازم قصد اللفظ والمعنى المقصود مع كيفياته من تنجيز او تعليق او اطلاق او تقييد باتصال او انفصال
او تراخ لازم او جائز على كيفياتها المقررة وقصد الاركان من المتعاقدين والعوضين وما يقوم مقامها حسب اختلاف
العقود والايقاعات نعم بقي هنا كلام وان احدا قال انه مالزم قصد الكيفيات المقصودة حتى يقع على نحو الاراده من
ما يدل عليها ايضا اذ تقرر ان القصد الخالي عن الامارة لا عبرة به وسيتحقق في شرائط العقود ان شاء الله فلو قصد الاحد
الكيفيات ولم يات بما يدل عليه كان قصد التنزل او الجواز واتى بلفظ مطلق او عكس بان اتى بلفظ دال على التنزل
وقصد اللزوم فهل القاعدة في هذا المقام البطلان لعدم الدال في الاول وعدم القصد في الثاني وكلاهما شرطان او الصحة فيهما
اكتفاء باحد الامرين في اصل الكيفية بخلاف الاحكام الخارجية تبعية اللفظ في الفاعلين وجوه والذي يقتضيه التنقيح
ان القصد العاري من اللفظ لا عبرة به فان كان قاصدا للتنزيع وقاصدا للزوم جائزا من هذا اللفظ مع انه بظاهره مفيد
للزوم فيلحقه حكم ظاهر اللفظ ولا عبرة بالقصد كذلك وما يعتبر من القصد الحاصل المعاملة فقد حصل واما اللفظ العاري عن القصد
باطل لا معنى لا اثر له وليس الا كقوله وهبت وهو قاصد للبيع اذ اللفظ المعتبر ما وافق المقصود لا شيئا اخر فتدبر ان هنا
مقتضى شرطية قصد الاركان وقصد النتاية ان لا يحكم بالصحة الا مع العلم بحصول القصد اذ الشك في الشرط يوجب الشك في
المشروط فنقول لا ريب ان العاقد لو اقر انه كان قاصدا لما ذكره وقد ثبت بذلك القصد بمعنى لا يعلم الا من قبله ويجيء في المثبتات

بيان الوجه

بيان الوجه فيه والثاني ذلك ما نقابا لنسبة اليه او ليس قبوله من حيث الاقرار بل من حيث انحصار الطريق والاكثر
بمعنى انه في الفاظ شيئا وقال لم اكن قاصدا معناه بل قاصدا شيئا اخر او لم اكن قاصدا بالمرة فهل الحكم هنا بالقبول
لاصالة عدم قصد هذا المراد ولانه شيء لا يعلم الا من قبله فيقبل قوله فيه بحجته ولان الشك في حصول الشرط يوجب الشك في
فرجع الى الفساد او الحكم بالصحة ولا يقبل انكار القصد لان الظاهر من حال اقدم على المعاملة قاصد لمعناه فانكاره بعد ذلك
غير مسموع وقبول قوله فرع الشك في المقام وفعل المسلم يبني على ظاهره ومحته في وجود القصد كالاقرار بالقصد ثم ان
وهالة عدم القصد مدفوع بتقدم هذا الظاهر عليه كما ياتي في صحة فعل المسلم مضافا الى الاجماع على ان الشارع جعل ظواهر
الالفاظ حجة كاشفة عن المقصود فيستدل بها عليه ولا يسمع بعد ذلك انكار القصد الا مع قيام دليل يدل عليه وهو المتعمد
فقد ذكر بعض الفقهاء منهم المحقق الثاني انه لو دفع المشتري عين مال الغير ثمنا عن مبيع قصد الشراء
لنفسه او دفع البائع عين مبيع لغيره وقصد البيع وتملك الثمن لنفسه او لكن بان دفع عين مال نفسه واشترى لغيره مبيعا
فانه لا تصير المعاوضة مع مالكي العوضين دون ذلك الغير المقصود فان كان المالك مباشرا في نفس العقد والا كان مباشرا
غيره فالاجارة ومقتضى هذا الكلام عدم تبعية العقد للقصد حتى في الاركان وذلك خلاف ما قررناه فان زيدا لو دفع
دينارا هو عين ماله المشتري لعمرو ثوبا فانه لا يصير الثوب ملكا لزيد الا عمرو مع ان المقصود ان يكون الثوب لعمرو وكذا لو دفع
الغاصب المغصوب بثمن الى المشتري شيئا لنفسه فيصير المبيع لمالك المغصوب مع اجازته لا للغاصب وعلله المحقق الثاني
بان قاعدة المعاوضة تقتضي انتقال كل من العوضين الى مالك العوض الاخر لا الى غيره والا خرج عن كونه معاوضة فالقول الاقرب ان

تبعية العقود للقصود تقتضي ان يقع الملك لمن قصده في ضمن العقد لانه الركن الملحوظ وغيره ليس بمقصود فلا وجه لتاثير العقد فيه اذ لو قلنا بعت المال لزيد لا يكون الملك لعمرو بالبديهة والقاعدة التي اشار اليها المحقق الثاني اي من اقتضاء المعاوضة انتقال كل عوض الى من انتقل منه العوض الاخر يقتضي كون الملك للمالك العوض دون ما قصده فيتعارضان والتوجيه المطابق للقواعد ان شرط القصد بالنسبة الى المالك وذات وجود العوض بالنسبة الى المقصود فالحكم بالتعين وقوعه للمالك لا وجه له لا يقال ان صحة المعاملة للمالك انما هو بحسب الظاهر ولم يعلم وجود دعوى كونه قاصدا للشراء كما ذكر سابقا لانا نقول ليس الكلام في صورة التنازع بل المراد بيان حكم الواقعة فنفرض ان المالك قال اني ادفع المال واشتري لزيد فباع البايع بهذا الوجه فهل الملك صار للمالك او لزيد ظاهر كلام المحقق الثاني انه للمالك ان هذا الفرض ينعكس في بيع الغاصب بشرائه فان الثمن لو المثمن بعد ما صار الملك لغيره فاسد وان قصد كون العوض الاخر لا يترتب عليه الاثر بل يصير لمالك العوض مع مجازفته لقاعدة المعاوضة وبالجملة ليس مستندنا هو من باب الحكم الظاهري كما ذكره فيما لو ادعى المشتري اني كنت اشتريته لزيد فلم يرض لا يسمع منه او ادعى الوكالة في الشراء فانكره الموكل فان البيع يصير له ويستحق البايع الثمن ظاهرا والحاصل كلامنا فيما تغاير المقصود في التملك مع مالك العوض وكان مع علم من المتعاقدين فظاهر كلام المحقق الشيخ علي وغيره وقوع المعاملة لمالك العوض بلا اجازة او معها كما في بيع الغاصب ونحوه لقاعدة ذكرنا ومقتضى القصد وقوعه للمقصود دون غيره ومع التعارض فينبغي البطلان لتخلف احدى الشرطين في كل منهما فالمعنى الحكم بالصحة والتخلص من هذا الاشكال باحد وجوه احدها ان يقال قاعدة التبعية للاصل انما هو من باب الظاهر

التي على

التي يمكن المزوج عنها بدليل كافي النكاح بمهر او شرط فاسدين فان النكاح يصح والمهر والشرط يفسد ان في بعض المقامات مقول هنا ايضا فظاهر اتفاقهم على صحة بيع الغاصب لشرائه الا من زعم بطلان الفضولي يدل على عدم اعتبار القصد هنا ونظيره من دفع مالا ليكون الثمن لغيره او دفع ثمنا ليكون المبيع لغيره اذ الفارق منتف وثانيهما ان يقال ليس كلامهم في صحة بيع الغاصب لشرائه فيما كان مقصوده انتقال العوض الاخر شرعا اليه بل في مقام يكون مقصوده الانتقال العرفي اليه حتى يتصرف فيه وينتفع به وبعبارة اخرى بايع فرس الغير لا يريد بالمعاملة ان يكون الثمن ملكا له شرعا لانه لا يمكن ذلك بل غرضه ان يدفع ويأخذ الثمن بالمبيع وينتفع به وان كان في الواقع يكون ملكا لمالك الفرس ان اجاز وللمشتري ان لم يجز وكذلك دافع المبيع او الثمن من نفسه حتى يكون الثمن لزيد او المثمن له لا يريد بذلك الانتقال اليه بالمعاملة بل الداعي الى هذه المعاملة بمعنى انه يريد ان يملك فيعطيه اياه فليس قصده تمليك الغير من هذه المعاملة بل من آخر وبالجملة نقول ان هذه الصور ليس فيها قصد في المعاملة مغاير لما ينبغي ان يقع عليه وانما المنافي تصور خارجي لا عبرة فيها في العقد مع تحقق اركانه وثالثها ان يقال ان القصد الذي يتبعه العقد ما دل عليه ظاهر العقد بحسب الدلالة مما ذكر او نحوه دون القصد الخالي من اللفظ والاريب ان قصد الغاصب كون العوض له لم يذكر في العقد وكذا قصد الدافع كون العوض لغيره لم يذكر في اللفظ بل انما هو مجرد قصد من دون دال فلا عبرة بهذا القصد فان قلت لم لم يذكر في العقد ما يدل عليه فان قول القائل اشتريت او قول البايع لو بعتك يدل على ان الانتقال اليه وهو المقصود من اللفظ فاذا وقع خلافه لزم منافاة العقد للقصد قلت المسلم ان مجرد حمل المخاطب بنحو بعتك مثلا على قصد الانتقال اليه فان الوكيل يخاطب بنحو ابعتك مع ان الانتقال ليس اليه والامر كذلك

مرحوا في النكاح بلزوم تسمية الزوجين والاخاطب الوكيل بالنكاح بخلاف الوكيل في البيع وبالجملة كون ظاهر العقد لا يدل على كونه مقصودا من الانتقال لا ضمال الفضولية والغاصبية والوكيلية ونحو ذلك فان قلت فلازم كلامك ان القول لو قال الغاصب بعتك على ان يكون ثمنه ملكا لي او قال دافع المبيع من ماله بعتك على ان يكون الثمن منتقلا الى زيد فلا يحكم بالبطلان مع قصده بما هو خلاف قاعدة المعاوضة وتصريحه في ضمن العقد لانه صح كالشرط الفاسد بل هو من افراده ويرجع كلام الثاني وغيره ما شمل هذه الصورة فتدبر وثانيها ان يجب في الغاصب باحد الطرق السابقة واما في دافع ماله ثمنا او مثمنا فمنع لزوم العوض للمقصود كما زعمه المحقق الثاني بل يدعى انه ينتقل العوض الاخر الى من قصده المالك من كون العوض المقابل له داخلا في ما ذكرناه من قاعدة التبعية للقصد واما قاعدة المعاوضة التي اشار اليها في كلامه فيمكن التفصي عنها بان معناها غير مناف لها فان قصد المالك دفع الثمن على ان يكون المبيع لزيد يحتمل الى احد امرين اما على كون هذا الثمن قرضا لزيد فيملكه زيد واما بالتسبة اليه فيملكه مجانا غايته ان يكون المالك موجبا قابلا من طرفه ونحو قوله اشتريت بهذا المال العوض لزيد الى اوهبت او وهبت هذا المال لزيد فصار ملكا لزيد وقبلت من جانب ثم اشتريت به عوضا له فيصير من باب العقد الضمني في كلام المحقق عبد الله ممن ونظاير ذلك وان كان مخالفا للقاعدة فتدبر وثالثها ان القول ان عقود المعاوضات ليس فيها الا العوضان والايجاب والمتعاقدان والمراد بالمتعاقدين من صدر منه الايجاب والقبول سواء كانا مالكين ام وكيلين او وليين او فضوليين او غاصبين او مطلقين والمعتبر قصدها بالعقد به ويتحقق في ان قصد المعاوضة بالعوضين المعهودين في كل من الايجاب والقبول والمال هذه المعاوضة ممن لصيرورة المالك هذا العوض من هو وانتقال الى من تحقق فليس من اركان المعاوضة وبعبارة اخرى

المراد بالمتعاقدين من صدر منه الايجاب والقبول الامتحق العوضين والعلم بمتحقق العوضين غير شرط فقصد خلافه غير مضر لان من انتقل اليه او منه العوض لا ربط له بالمعاوضة والمدار على المتعاقدين والايجاب والعوضين بكذا ينبغي ان يحقق المقام والله الهادي

من جملة القواعد المتداولة قولهم العقد ينحل الى عقود ذات ابحاث ههنا في امور احدها ان المراد من العقد هنا اعم من الايقاع فكان البيع والصلح والهبة والاجارة والوقف والوصية والمضاربة والمساقاة والمزارعة والوديعة والرهن والقرض والنكاح ونحو ذلك ينحل الى عقود فكان الطلاق والظهار واللعان والايلاء والاقرار والعتق والشفعة ايضا مع انها ايقاع والاذن في وجه قوي ينحل الى ايقاعات نحو ما يذكر في العقد كيفية ودليلا كما سيفصل وان كان العقد في عباراتهم ظاهرا فيما عدا الايقاع الا ان الوجه في المسألة واحد ولو استشهدنا على القاعدة باجماع الاصحاب لا يمكن المنع في الايقاعات وبعدم دخولها تحت هذه العبارة فتدبر وثانيها انه ليس المراد من انحلالها الى العقود عدها عقودا متعددة قطعا بحيث لم يعد من اتى ببيع واحد متعلق بامور او بامر مركب او طلاق واحد متعلق بثلث نسوة مثلا لنذر ان يبيع ثلث بيوع او يطلق ثلث طلقات لان الحكم فيه تابع للاسم والغرض من الانحلال الحكم فيكون العقد الواحد في حكم العقود المتعددة بالنظر الى الاحكام اللاحقة والمراد من الانحلال الى العقود انحلاله الى عقود من جنسه لا من غيره فالبيع بمنزلة بيوع والطلاق بمنزلة طلقات وكذا ولا يخفى ان الانحلال لما كان الى جنسه فلا بد ان يعتبر الانحلال في مورده فلا يمكن حل البيع لنقل العين الى بيع واجارة وان كان المنافع تابعة للاعيان في الانتقال لكنه ليس مورد البيع المنفعة ولا يقدح اعتبار الانحلال الى حد يمكن وقوع عقد مستقل بالنسبة اليه فيمكن

البيع الى بيوع بمقدار اجزاء المبيع القابلة للانفراد بالبيع وانحلال الاجارة الى اجارات بمقدار الاجزاء المفروضة
في العين المستاجرة القابلة للاجارة المستقلة ومن هنا علم انه لا يحل طلاق امرأته واحدة او الايلاء والظهار منهما او نكاح
امرأة واحدة الى عقود وايقاعات لعدم امكان نكاح نصف مرأة وكذا طلاقها وشبهه فبطلان النكاح لو ظهر نصف الزوج
ملك الناكح لعدم امكان الحل الى عقدين وكذا لو كان نصفها مملوكة للغير ولم يرض مالكها فلا تذهل وتأمل ثم انها المستندة
القاعدة امور الاول ظهور اجماعهم على هذا الانحلال كما يشير اليه في الفروع الكثيرة فانهم يبنون على التبعيض ونحوه ويمكن
القاعدة من غير نكير منهم كما لا يخفى على المتتبع وهو الحجة والثاني الاستقراء فانا قد تتبعنا موارد العقود والايقاعات وجدنا
انحلالها الى عقود غالبا باجماع او نص وكذا انما الدليل عليه كما انا وجدنا انهم يقولون لو تلف بعض المبيع او ظهر مستحقا
البيع في الثمن وكذا لو كان بعضه مما لا يملك كالخمر والخنزير وكذلك في الاجارة ولو عقد على امرأتين فظهرت احداهما
اخت صح في الاجنبية ولو طلق او ظاهر او الى من امرأتين فظهر احدهما فاقدة للشرط صح في الجامع للشرائط في الاخرى وكذا لو
وظهر فساده في احدهما ونظائر ذلك في ابواب الفقه كثيرة وغير ذلك من العقود كثيرة فانهم لا يقولون ببطلان العقد من
راسه بسبب فوات بعض اجزاء المتعلق في بعض المقامات قد علم اجماعهم على ذلك وفي مقامات اخر دل النص عليه ومقتضى هذا
الاستقراء الحاق ما عداها بها مما لا يعلم فيه الخلاف الثالث ان ظاهر هذه الاسباب الشرعية انها اسباب للنقل او الملك
او الحبس او نحو ذلك في كل شيء جعله الشارع قابلا لتعلق ذلك السبب ومقتضى ذلك الاثر فكل عقد او ايقاع تعلق بمورد
من الموارد مؤثر في ذلك المتعلق بجميع اجزائه القابلة لتعلق ذلك السبب كما لا يؤثر في المجموع المركب فاذا كان كذلك فيتعلق بجزء

هذه الاجزاء لتلف او كونه فاقدا لشرط التاثير او وجود مانع فيه لا يضر بالاخر وبعبارة اخرى الاسباب الشرعية كالاسباب
العقلية فكلما وجد مورد قابل للتاثير يؤثر واذا لم يكن قابلا لفقد شرط او وجود مانع فلا يؤثر فيه وبمنزلة العقود المتعددة
التي لا يلزم من بطلان بعضها بطلان غيرها فان قلت ظاهر التعلق بالامر المجموعي يمنع من الانحلال الى العقود والايقاعات
قلت ما ندري ان هذا التعلق بهذه الامور ارتباطي بمعنى ان تعلق البيع وشبهه بالاخر مشروط بهذا التعدد موقوف بصحة جزء
جزء ام لا والاصل عدم الارتباط ورخصة الشارع في اجراء صيغة واحدة لهذا المجموع واجراء صيغ متعددة للاجزاء القابلة
للانفراد يدل على عدم ارتباط بعضها ببعض وبعبارة اخرى لا ريب في جواز انفراد الاجزاء بالبيع وشبهه فالامر المفروض
وجمعها في صيغة واحدة لا يوجب الارتباط بل انما يؤثر السبب في كل من الامور القابلة للانفكاك دفعة واحدة فلا فرق في
الاجتماع والانفراد سوى كفاية الصيغة الواحدة وعدمها لا الارتباط الاجزاء بعضها ببعض ولو فرض عدم كون بعضها قابلا
للتاثير فلا يفترق الحال ايضا بين كونه منفردا او مجتمعا لانه غير قابل للسببية فلا يتاثر الرابع ان معاوضة المجموع
بالمجموع يقتضي كون الاجزاء ايضا متقابلة بمعنى ان يكون كل جزء من احدهما في مقابل جزء من الاخر بنسبة الى المجموع
كنسبة الاجزاء الى مجموعه وهذا امر في العرف واضح فتصير المعاوضة الواحدة المتعلقة بالمجموع في قوة معاوضات متعددة
حقيقة لو لوحظ في العرف ولازم ذلك ترتب الاحكام الشرعية اللاحقة مع العقود المتعددة عليه وهنا اشكال وهو انه قد
تقرر في العنوان السابق ان العقد يتبع القصد فلو سلم مقابلة الاجزاء بالاجزاء وكون الاسباب مؤثرة حيثما وجد القابل
لكن قد تقيد ذلك بالقصد فلا تاثير ما لم يقصد ولا ريب ان قصد مقابلة المجموع بالمجموع لا يستلزم قصد الاجزاء بالاجزاء

ولذا ترى ان كثيرا من الناس لا يرضون بمعاملة الجزء بالجزء بل يرضون بمعاملة الكل بالكل فالمقصود في العقد والايقاع انما
تعلق بهذا المجموع دون كل جزء فاذا فات بعض الاجزاء بتلف ونحوه فكيف يعقل صحة الباقي مع انه غير مقصود وكلامنا
في هذا المقام ينافي قاعدة التبعية للقصد على الاطلاق فلا بد اما من التفصيل او ترجيح الجواب عن الاشكال فنقول يمكن الانحلال
اولا انا لا نسلم تعلق القصد بالمجموع المركب بل ظاهر معاوضة الكل بالكل قصد مقابلة الاجزاء بالاجزاء ومسألة التبعية
والاستقلال لا دخل لها فيما نحن فيه اذ الكلام في ان معاوضة الاجزاء مقصودة ام لا فنقول ظاهر المقابلة نصوصا بعد ملاحظة
المالية وكون المقصود القيمة قصد المعاوضة كيف كانت وما يرى في بعض الصور انه يرضى بالمجموع ولا يرضى بالابعاض فرد
نادر يحتاج الى تعلق الغرض بخصوصية الهيئة دون اصل المعاملة وكذا الكلام في الايقاع فان كلامنا اعم فان من طلق امرأتين
بطلاق واحد وصادف كون احديهما فاقدة للشرط فنقول ظاهر طلاقهما كون كل منهما مقصودا في الفراق لا ان المجموع المركب
وان كان قد يصير غرضه طلاقهما معا بحيث لا يرضى بكون احديهما مطلقة دون الاخرى لكنه يحتاج الى قصد زايد على
قصد طلاق المرأتين فتدبر وبالجملة قصد الارتباط امر زايد لا ندري حصوله والكلام فيما لم يصرح بذلك فان قلت
قصد الافتراق ايضا كذلك قلت نحن لا نحتاج في صحة بيع الاجزاء الى قصد الافتراق بل يتحقق ذلك بقصد الافتراق
ايضا وبقصد الارتباط وبقصد المجموع خاليا عن الامرين فان هذه المقصود لا ينافي صحة البيع وتبعض الاجزاء نعم الكلام في
ما لو نيته فوات بعض الاجزاء للبعض الاخر لشرطية وجوده للاخر وهو فرع جعل من الشارع والجعل بل لا بد فلا فرق او تحصيل
من المتعاقدين والغرض عدم العلم به لانا قد ذكرنا انه يحتاج الى قصد الارتباط والتعليق وهو غير متحقق نعم لو صرح بذلك

بمعنى ان هذه الدار بشرط ارتباط الاجزاء بحيث لو خرج بعضه مستحقا او تلف بحيث انفسخ البيع او ظهر بطلانه في جزء
لم ارض ببيع الباقي لكان الحكم كذلك لانه شرط مقيد ولا مانع من مثل هذا الشرط ولا مثل ذلك فنقول اولا وثانيا ما ذكر من تعلق القصد
بالمجموع وعدم الرضا بالتبعيض لو سلم وجوده فليس قصدا من العقد وانما هو قصد خارجي وان كان داعيا وبعبارة
اخرى ليس المراد من قولك بعتك المال اني لا ارضى بالتبعيض اذ هو معنى غير هذا المعنى وذلك نظير ما اذا بنى المتبايعان
على ان يبيع كل منهما فرسه بالاخر وتواطيا عليه فقال احدهما بعتك فرسي بخمسة فقبل الاخر ثم امتنع الاخر من البيع
وهذا لا يضر لصحة البيع الاول وان كان قاصدا لانه ايضا يبيع لكن لم يكن من قوله بعت قاصدا الشرط ان يبيع
وثالثا انه لو سلم كون ذلك هو المقصود وقد ذكرنا ان المراد بالعقود هي المقصود الدال عليها الظاهر عبارة لا القصد
المحض بمعنى ان اللفظ بلا قصد لا يكفي لا ان كل قصد بغير دال يمضي وقد ذكرنا ان التعلق بالمجموع في اللفظ ليس دالا على قصد
عدم الانفكاك بل هو لم يكن ظاهرا في قصد كل جزء كما قررنا فليس ظاهرا في قصد الارتباط قطعا ولو صرح به في اللفظ
دخل تحت الشرط ونحن نلتزم بذلك بحيث صرح فلانه بل كما قررناه سابقا ففرض الكلام في صورة ما كان قاصدا للاستغراق في
بحيث لا يكون هناك قصد مناف فانه لا ريب في الانحلال الى العقود بمقتضى الادلة السابقة والايماضة قاعدة القصد
وان كان فيه كلام من جهة اخرى تلاقي فاذا تم الانحلال في هذه الصورة لوجود المقتضي وفقدان المانع لزم الانحلال في غيره
بعدم القول بالفرق اذ كل من قال بالانحلال لا يفرق بين ما كان قاصدا للعموم او لم يكن فيتصور انه ليس ان المفصل مقتضى
الانحلال هذا المتعلق بجميع اجزائه وليس لمانع فاذا كشف من عدم انتقال البعض لاجل المانع يقع الشك في انحلال هذه

الاجزاء او شرط وفقدان بعضها مانع فنقول الاصل عدم المانعية وعدم الشرطية اذ ذلك امر مجعول شارع ابتداء ولا دليل
عليه بل الدليل على خلافه موجود وهو اما الجعل المكلف يستلزم الامضاء الشرعي وهو مطلقا فرع الاشتراط او دلالة ظاهر اللفظ وقد ثبت
انتفاء الثاني وفرض عدم الاول فان قلت ليس هذا اشكالا في الشرطية والمانعية بل شك في اقتضاء المقتضي بمعنى انه بعد
عدم التاثير في البعض آخر نشك في ان هذا العقد مؤثر في الانتقال ام لا والاصل عدمه قلت لا ريب في ان هذا العقد
داخل في عموم اوفوا بالعقود والوفاء به مقتضيا كافيا فاذا جاء مانع من بعض المقتضيات فلا يوجب الشك في
الاخر لشمول العموم من دون معارض فلا تغفل وهنا اشكال وهو انه لو انحل العقد الى عقود لصير في المعاوضات
معناه معاوضة كل جزء بنسبته من العوض الاخر وهذا يستلزم جهالة العوض والمعوض مع ان في غير المعاوضات فاقدا
فيهما العلم بالاعيان كان او منافع فهذه القاعدة ينافيها اشتراط العلم نعم هذا في الايقاعات كالعتق والطلاق ونحوه
وفي العقود التي لا معاوضة فيها كالهبة الخالية عن العوض والوصية ونظائر ذلك غير وارد لتعلق القصد هناك
بالمجموع وعدم صحة البعض غير مانع من الاخر وليس في المسئلة عتق عبد من عبدين او طلاق امرأة من امرأتين لعدم
القصد هناك بالمعين مطلقا لكن في عتق العبدين تعلق بكل واحد بعينه وبطلان احدهما لا يحدث جهالة
في الاخر وذلك واضح ولكن في المعاوضات كالبيع والاجارة وما في حكمها كالرهن ونحوه اذا ظهر بطلان العقد في البعض
ترجع المعاوضة الى البعضية من الطرفين بعد ملاحظة النسبة وذلك لم يكن معلوما عند المعاوضة والجواب ان الانحلال
واضح في البعض صح في الباقي لما اشرنا اليه من عدم الفارق وثانيا ان من اغتفر الجهالة غير المغتفرة في البيع الذي ظهر ادق

المملوكات

المعاوضات مفصلا من غيره لجواز المعاوضة على الاجزاء المشاعة ثمنا ومثمنا بعد معلومية المجموع ولا ريب ان معنى
الانحلال في بيع الدار الى مائة مقصود ان يكون نصفها بنصفه وثلثها بثلثه وكذا الى ما لا نهاية له ولا ريب ان ذلك معلوم
عند البيع بهذا العنوان ولهذا لو بيع ابتداء بهذا النحو لكان البيع صحيحا وكذلك سائر المعاوضات فان قلت هناك
ليس نصف معين وانما هو كلي وتعينه باعتبار كليته وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ لو بيع شاتان نصفه فظهر احدهما مستحقا
للغير وقوم باثنين والاخرى بثلاثة فلا ريب ان الشاة الباقية لم يلاحظ بانه شاة معين ولم يعلم كونه مبيعا بكل
وكون النصف والعشر ونحوهما ملحوظا معلوما لا ينفع في معلومية الاجزاء المعينة قلت هذا الكلام متين ولكن
الجواب الحق عنه لا انا نقول ان تبعيض الصفقة الموجبة للانحلال والتخصيص بفوات اجزاء معينة بل قد يصير
بفوات الاجزاء المشاعة كما لو خرج نصفه شائعا ملكا للغير ولم يرض مالكه ولا ريب ان هناك لا ينبغي اتيان الكلام
لمعلومية ذلك من الخارج لما ذكرنا من وضوح كون النصف بالنصف واما لو كان بفوات جزء معين فنقول
انه لو قلنا فيه بانه يقوم المبيع ويؤخذ قيمته لكان ذلك مجهولا لكن قد قلنا هناك انها بملاحظة النسبة لا الا
لا تلاحظ قيمة المبيع الى المجموع حتى يعلم انه نصف او ثلث او ربع او خمس او نحو ذلك فيرجع الى الثمن بملاحظة النسبة
فيرجع الامر هنا ايضا الى كون النصف بالنصف والعشر بالعشر فان قلت هذا مسلم ولكن كون النصف بالنصف
لا يقتضي كون النصف المبيع للمشتري لاحتمال النصف الاخر ولا يستلزم كون الشاة الباقية بنصف الثمن لاحتمال
الشاة التالفة او لا بد من اجزائهما مالو اشترى النصف بالنصف قلت هذا اشتباه اذ لو كان يشتري النصف لواحد

لكان الحكم كما تقول لكن اشترى كل واحد من النصفين بازاء النصفين من الثمن فاذا تلف واحد فالمبيع
للمشتري اي نحو فرض والمثال المطابق ما اذا قال بعت النصف بالنصف والنصف الاخر بالنصف الاخر فيصير كل من النصفين
مبيعا بمجموع الثمنين للمشتري فاذا تلف منه شيء كان المبيع للمشتري لا محالة غاية ضمان البائع للمعاوضة فيسقط من
الثمن بحسابه بل لا ينبغي ان يحقق هذا المقام وثالثا فمع تسليم كون هذا جهالة لا نسلم كون هذه الجهالة مانعة او
الى العلم وقد جوز نظير ذلك في مقامات وهنا كلام وهو ان الفقهاء ذكروا ان تبعيض الصفقة في المعاوضات موجب للخيار
حيث يرتفع بذلك ضرر ولو كان العقد ينحل الى عقود للزم من ذلك كون حكم كل من الابعاض اللزوم لعموم
دليله ولا ريب ان بطلان عقد لا يوجب الخيار في عقد اخر فينبغي ان يكون الاجزاء كذلك اقول هذا من المؤيدات
لانحلال العقد الى عقود والا لزم من بطلان العقد في البعض بطلانه في الكل لان العقد الواحد لا يتجزأ فيه الصحة
ويعرف منه انه علم ان الفقهاء جزموا بعدم الارتباط وما قالوا بالخيار فليس لذلك بل من جهة ان البايع مثلا
او المشتري او نحو ذلك اذا اتى بالعوض المعين فينبغي الا ان تحصل له بهذه المعاوضة والدلالة ظاهر حال
المعاوضين عليه لانه يريد الدفع والتمكين فاذا انكشف خلافه ظهر الغرور الموجب للضرر ويندفع بالخيار لا لان الرجل
بقصد الارتباط وحصول تمام الاجزاء والا لزم البطلان فهو الا الخيار وفيما ذكرناه سابقا كفاية فراجع وتامل
ان الظاهر ان انحلال العقد الى العقود يجري في جميع احكام الا ما دل دليل على خلافه ومقتضاه ان كل عقد او ايقاع
متعلق بامر مجموعي مع ما فقد شرطا او وجد مانعا في البعض بطل ذلك وصح الباقي فلو كان بعض المبيع غير

مقدور

مقدور على تسليمه او غير مملوك او العاقد بالنسبة الى بعضه غير مالك والولي والمجاز بطل ذلك دون الباقي
ولو تحقق الاجازة في بعض المبيع فضولا او غيره من العقود الفضولية فينبغي الصحة في المجاز بنسبته وان امكن فيه
بعض مباحثنا ولعله لعدم عادة اجازة وبالجملة فكلامنا من حيث القاعدة وينبغي ان ما يشترط بالقبض كالهبة
والوقف والسكنى وتوابعه والرهن والصرف والسلم اذا حصل القبض في بعضه صح بالنسبة الى المقبوض وان بطل
المبيع او بقي جزء لتنوع وقيمته وكذلك ثبوت الخيار لو كان بعض المعقود عليه فيه خيار كشراء شيئين احدهما حيوان
او نكاح امرأتين في عقد احديهما مجنونة او بها قرن ولزوم انعتاق المبيع لو كان ممن ينعتق على المتملك وان بطل
المبيع وثبوت الشفعة فيما صح لو كان مشفوعا فان كان كالمبيع استقلالا ونحو ذلك ضمان الابعاض لان البيع قبل القبض
مضمون ولحوق مقتضيات العقد من تعجيل وتقابض ولواحقه من التوابع اللاحقة لكل شيء بحسبه ومسائل
التنازع في عوض او معوض او طلاق او شراء او نحو ذلك ومنها ايضا شرعية الاقالة فانها كما تجوز في تمام العقد
تجوز في الابعاض بالنسبة لانه بمنزلة عقود مستقلة تشرع فيها الاقالة واما عدم جريان الخيار في الابعاض في عيبين
ونحوه لان دليل الخيار مع ملاحظة الاقالة ولم يثبت الا في العقد من حيث هو مجموع واقع كذلك ولو لم يكن مانع
لقلنا بثبوته في الابعاض لكن لا دليل عليه وبالجملة بعد ما ذكرنا من الانحلال فاللازم اجراء حكم العقود المستقلة على الابعاض
ما لم يعارضه معارض نعم قد افتى الشهيد وغيره بانه لو اجل بعض الثمن في السلم بطل الكل وعلله بان بطلان المؤجل لاشتراط
التقابض وبطلان الحال لعدم معلومية قسطه اذ بازاء الحال ازيد مما بازاء المؤجل قلت الذي تقتضيه القاعدة الصحة

في ذلك لما قررناه وهذه الجهالة غير قادحة بحيثية التصير على فروع لا تتناهى وقد اشرنا الى الانواع اجمالا وتفصيل
الكلام يحتاج الى مجال تام ونحن من تسرعه والعجالة بمقام وخامسها انه قد اشرنا ان انحلال العقد الى عقود
انما هو بعد ملاحظة متعلقاتها فان البيع ينحل الى العقود لتبعيته فيما تعلق به عقده وان كانت المنافع ايضا بالبيع
تبعاً فلا يقال ان المبيع ينحل الى بيع واجارة اذا عرفت هذا فتعرف ان الانحلال يتوقف على معرفة متعلقات
العقود حتى يعرف ان اي شيء داخل واي شيء خارج ونحن نذكر ان شاء الله ضبط متعلقات العقود في اللواحق
ومن هنا وقع الخلاف في ان الارش للعيب هل هو على القاعدة لانه عوض ما فات من احد العوضين ام لا
وتنقيحه يحتاج الى بيان ان الاوصاف داخلة في الاعواض عينا كان او منفعة او ليست بداخلة فيها او فرق بين
وصف الصحة وساير الاوصاف والاول داخل دون الثاني وجوه ثلثة وحيث ان المسئلة من فروع ما يتعلق به العقود
فنوخره الى محله ونوضحه هناك ان شاء الله فان قلنا بدخول وصف الصحة في العوض صار الارش على القاعدة يجري
في كل معاوضة وان لم نقل بدخولها كما هو الاقوى فلا يكون على القاعدة وقد دل عليه الدليل في البيع فيقتصر عليه او يتعدى
الى غيره بتنقيح مناط ونحوه لا مطلق فانتظر تنقيح المقام بعون الملك العلام وينبغي ان نشير هنا الى قاعدة مهمة
هي كالتتمة لهذا العنوان وهي ان التبعيض للصفقة الذي يترتب عليه في ابواب الفقه احكام كثيرة من خيار ونحوه وقد يجوز
وقد لا يجوز كالاستفادة من بحث الشفعة وغيرها في كون الصفقة واحدة حتى يتبعض اذ لو كانت العقود متعددة لا يقال
ببطلان احدهما انه تبعضت الصفقة فلا بد من بيان الضابط في وحدة الصفقة وتعددها حتى يتفرع عليه مسئلة التبعيض واحكامها

فنقول لا ريب

فنقول لا ريب ان المعاوضة تشتمل على اركان العوضان والمتعاقدان والايجاب والقبول وكل منها قابل للوحدة والتعدد اذ يمكن
تعدد الايجاب ووحدة القبول وبالعكس وكذا في غيرها وذلك واضح فالمدار في وحدة الصفقة وتعددها اما على الموجب
او القابل او الايجاب او القبول او المعوض او العوض بمعنى ان يكون تعدده موجبا للتعدد ووحدته موجبة للوحدة وانما
عبرنا بهذه العبارات حتى تعم البيع وغيره واما على التركب من اثنين بصورة او ثلثة بصورة او اربعة او خمسة او ستة
وتمام الصور المحتملة من الاحادي والثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي والسداسي حتى تنتهي الى نيف وستين صورة ولا تخلو
من التأمل في ان المدار على اي شيء مقول لا ريب ان تعدد الثمن يستلزم تعدد الصفقة ولا يمكن فرض اتحادها مع تعدده
سواء كان المتعاقدين والايجاب والقبول لواحد او اكثر اذ كل ثمن بعد فرض التعدد يقتضي عوضا منفردا في مقابله بحيث لا يكون
من احد الثمنين في ازائه ما في مقابل الاخر ولو مع الاشاعة والوحدة يقتضي كون العوض بازاء تمام المعوض مشاعا ولا يمكن
مع الاتحاد اختصاص حصة معينة من الثمن بخلاف ما لو جعل الثمن متعددا بان تعدده يقتضي ان يكون بازاء كل منهما ممتازا
عن الاخر وهو معنى تعدد الصفقة ولا ينفع فرض اتحاد الايجاب والقبول والمتعاقدين واما تعدد المثمن فان كان تعدده بالعدد
كدار وفرس وكتاب ونحو ذلك فهذا بمجرده لا يقتضي تعدد الصفقة وان كان التعدد من المثمنية بان يكون كل منها
معوضا بالوحدة فلا يتحقق الا بامتياز الثمن فيرجع الى تعدد الثمن اذ لو قيل بعت دارا وكتابا بخمسة فهي صفقة واحدة
ولو قال دارا بثلثة وكتابا باثنين فهما صفقتان وان اتحد الايجاب وهذا الكلام يجري في الثمن ايضا فان تعدده بالعدد لا يقتضي
تعدد الصفقة كالو باع دار الفرس وكتاب ونحو ذلك في المثمنية تقتضي امتياز العوض اذ الثمن لا يكون متعلقا بالمثمنية الا

بكونه معوضه مستقلا فيرجع مآل الكلام الى ان ما كان العوضين لا عبرة بتعددهما واتحادهما كالايجاب والقبول
بل انما المدار على وحدة الثمن والمثمن من الخاص ونحو وبعبارة اخرى الا لو حظ مقابله بواحد بين العوضين بحيث
يلزم من ذلك مقابلة كل جزء من احدهما لجزء من الاخر مشاعة تعيينا وظهورا فهذا يعد صفقة واحدة وان لوحظ مقابلة
بحيث يلزم عدم امكان مقابلة تمام الاجزاء كذلك فهو يعد للصفقة وانما عممنا الاشاعة على العين والمفهوم حتى
قولنا بعت النصف الا نصف المائة والنصف الاخر بالنصف الاخر فانه تعدد للصفقة مع انه غير مانع عن احتمال مقابلة كل
من العوضين بكل جزء من العوضين بحسب التعيين الخارجي لمقام الاشاعة في الخارج لكنه مانع عن المقابلة في المفهوم فان
النصف المجعول عوضا في الاول غير قابل لان يكون في مقابل النصف المجعول عوضا في الثاني فتأمل جيدا فانه من مطارح
الاعلام ومن هنا تتجه على الفرق بين دعوى النصف المشاع والنصف المعين من احد الشخصين ودعوى الكل من الاخر
مع كونهما زايدين في المال وان انتظر في الفرق تالي الشهيدين وبعض محققة داماد وحدة المشتري والبايع والايجاب والقبول
فلا بد مدارها في الحكم كما حققناه نعم هنا كلام للعلامة انه التقاسم في بحث الشفعة قال لو باع الشريك حصة من بستان مع حصة
من دار شفعة فللشفيع اخذهما معا واحد كل واحد وربما يستفاد منه انه لا يلزم تبعيض الصفقة للمشتري لتعدد الثمن
وقرره المحقق الثاني ولم يتعرض لمورد في الحكم ونقل في شرح القواعد في كتاب انه لو بيع دار مع طريق مشترك قابل
للقسمة فللشريك اخذ الطريق خاصة بالشفعة وان شاء اخذ المجموع وظاهر هذه العبارة ايضا انه لم يقل بما يلزم من تبعيض الصفقة
والايراد عليه بالوارد المحقق الثاني من ان المجموع الم يكن متعلق للشفعة لما سوى الطريق فكيف يأخذ المجموع وان كان متعلقها

بالجواز

فكيف يجوز له التبعيض للصفقة والذي يقتضيه النظر ان يقال ان تعدد المبيع لا يوجب تبعض الصفقة والا يجوز للشفيع ايضا
تبعيض الصفقة وما ذكره في الفرض الاول من التخيير لانهما صفقتان والان التبعيض جايز بل هناك شفعتان بتعدد
السبب وهو شركته في البستان له شفعة وشركته في الدار له شفعة فهما حقان متغايران يجوز اخذ واحد واسقاط الاخر
كما يجوز اخذهما واسقاطهما وان كانت الصفقة واحدة وهي عدم جواز التبعيض انما هو في الشفعة الواحدة وقد اشار الى
ذلك المحقق الثاني في شرح القواعد والظاهر ان ما ذكره في التذكرة ايضا ناظر الى اعتبار تعدد الشفعة وان رده المحقق
بما ذكر لكن في اعتبار التعدد فيه نوع خفاء وبالجملة الضابط في وحدة الصفقة وتعددها ما ذكرناه فتأمل جيدا
لا عبرة في شيء من العقود والايقاعات بالنية والرضا والتمني بمعنى انه لا يترتب عليه حكم شرعي يترتب على التعيين فلا يكون
العبد حرا بالنية ولا الزوجة مطلقة ومرادنا في هذا المقام من النية هو القصد الى الايقاع والوقوع والرضا هو عدم
كراهة النفس من وقوعه والتمني هو طلب وقوع ذلك في الخارج ولا خلاف لاحد فيما ذكرناه وهو الحجة القاطعة
مضافا الى اصالة عدم ترتب الاثار ما جعله الشارع سببا وادلة العقود والايقاعات لا تشمل ذلك لو كان من العمومات
او خصوص ما دل على نحو البيع والطلاق وغيره وما يتخيل ان العهد الذي يترتب عليه الاثار كما ذكره في الفقه يكفي فيه القصد
لانه يسمى عهدا فيدخل في عموم ما دل على الوفاء بالعهود والعزم على نقضه مدفوع بان مرادنا هنا بالقصد هو قصد وقوع
العهد او ايقاعه وهو ليس عهدا جزما مع اعتبار الميثاق في الاية ومجرد ترتب الثواب على قصد العبادة او العزم عليها
دل عليه قوله نية المؤمن خير من عمله لا يدل على كونه كذلك في المعاملة والحمل على ذلك مجرد قياس ولا مساغ من كون

العزم على عبادة يترتب عليه الثواب ولا يكون العزم على عقد او ايقاع يترتب عليه الآثار بل الفرق بين المقامين

مما لا يخفى على ذي بصيرة كما انه لا عبرة بما ذكر لا بالعقد القلبي ايضا بمعنى انشاء العقد في القلب لوجوه احدها

اصالة عدم ترتب الآثار الا بسبب شرعي وهو فرع الدليل ولا ريب ان ما دل على التحجر غير شامل له كما بيناه وثانيها

ان المقصود من انشاء المعاني في القلب وان كان في الايقاعات مما يمكن ترتب الاثر عليه حيث لا يحتاج الى طرف آخر لكن في

العقود المحتاجة الى الجانبين لا يكاد يعلم وجود العقد القلبي من المتعاقدين بل هو غير ممكن ولا ريب ان اناطة

الحكم بمثل هذا الامر المخفي بعيد جدا وثالثها ان حقيقة السبب لو كان هو عقد القلب للزم العلم بحصول السبب وهو متعذر

وان كان لا يلزم ذلك لو كان ذلك شرطا للفظ ايضا لكن الاهتمام في الشرع في حل المعضلات اقوى من التنازع وهو

منتج قولنا يفتقر في النزاع ما لا يفتقر في الاوائل ورابعها ان المعلوم من الشرع ان جعل هذه المسائل انما هي لقطع التجاوز

والتنازع وهو لا يتحقق الا بما ناطه بشيء محسوس يعرفه كل احد وخامسها الاتفاق على شرعية العقود ولا ريب ان

عقد القلب بالقاه ومنه ترا الكان شرعيتها لغوا بالمرة وسادسها الخبر المشهور انما يحلل الكلام ويحرم الكلام

فانه حصر السبب باللفظ خرج ما خرج وبقي الباقي تحت النفي والمناقشة في سنده مدفوعة بالانجبار ومنع دلالته انما هو

في محله والذي يمكن ان يتخيل وجها لكفاية امران الاول عموم قوله لكل امرئ ما نوى ولا ريب ان من عقد بقلبه نكاحا

او طلاقا او بيعا فقد نوى حصول هذا الاثر بهذا القصد فينبغي ان يحصل ذلك له شرعا للرواية وهو المدعى غاية الامر خرج

العقود المتعلقة بالامور الغير الشرعية لعدم امكان حمل الخبر على الاخبار لاستلزام الكذب بل المراد به انشاء ولا يكون الا الحكم

المدعى والجواب

المدعى والجواب ان الظاهر من هذا الخبر بقرينة غيره من الاخبار من قوله لا عمل الا بنية ونحو ذلك حصول المنوي بعمل

يأتي به او قول يتكلم به لا حصول ما نواه بمجرده مع ان الظاهر منه ان العالم بنيته ظاهرا يحصل له كما هو قضيته كون تقديم الخبر

للحصر وليس في مقام بيان حصول المنوي بحكمه مضافا الى معارضته لقوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى ولا ريب ان المتبادر من السعي

هو العمل فمجرد المنوي لا ينبغي حصوله اذ ليس مما سعى فيه والترجيح مع الآية مضافا الى مصادفة الشهرة بل الاجماع

والادلة المتقدمة والثاني انه وان لم يشمل العقد القلبي خصوص ادلة العقود لكنه يشمل عموم اوفوا بالعقود اذ العقد

ان كان بمعنى العهد فالقلبي ايضا عهد وان كان بمعنى العهد فالقلبي ايضا وان كان بمعنى الربط فهو ايضا ربط

والجواب ان العقد كما مر هو العهد المؤكد وما لم يقترن النية بما يدل عليه لم يكن مؤكدا مع امكان منع تسميته عهدا

مضافا الى كون ما ذكرنا من الادلة موجبا للشك في دخوله تحت العموم بل مخرجا عنه واما على تقدير

العقد الى المتعارف فالجواب واضح والثالث ان الالفاظ لا ريب انها كاشفة عن المقصود ومبينة للمقاصد

معتبرة لا من باب السببية المتقدمة ففي الحقيقة هو السبب لا المعاني والالفاظ لا دخل لها في السببية فاذا علم حصول ما هو

المؤثر حقيقة فلا حاجة الى الدلالة والجواب انا لا نسلم كون المؤكد حقيقة هو القصد ولم انما هو كونه

في التأثير والركن الاعظم وهو غير مانع من انضمام جزء آخر اليه وان شئت مراعاة النظر والشبه الذي يرشد الى

المعنى حيث ان الاستدلال مبني على نحو من الاستحسان فنقول معارضة له بمثله انا نرى ان الشارع في العبادات اعتبر مباشرة

البدن بقول او فعل ولم يكتف بمجرد القصد وعقد القلب الا مع تعذر البدن كالاخرس العاجز عن التكلم والمريض الذي لا يقدر

بعض الاخطار بالبال وفيما عدى ذلك انضمام القول والفعل بالنية حتى بالاعتقادات وهو اصول الدين التي لا دخل لها

بالعمل الظاهري لم يكتف بمجرد الاعتقاد القلبي والا فهو حاصل لكل جاحد ومعاند بل اراد ضم القول والفعل فلا شبهة في

ان الشارع لم يعتبر مجرد انشاء القلبي العادي عما يدل عليه من لفظ او فعل علامة وسببا لشيء ففي المعاملات ينبغي ان يكون الاهتمام

ازيد لابتنائه على المغالبة والتشاجر والتنازع فينبغي ان لا يكتفى فيه الا بشيء ظاهر لكل احد وهو اللفظ الكاشف عن

القصد كما في سائر مطالب العقلاء والفعل الدال على تفصيل يذكر بعد ذلك فان قلت ان هذا الكلام انما يتم في العقود

واما في الايقاعات التي لا ترتبط بالغير سيما في الايقاع الذي هو بين الله وبين عبده كالنذر والعهد واليمين فان الله

تبارك وتعالى عالم بما يخفي الصدور ولا يحتاج الى لفظ دال ولا الى شيء آخر فمجرد ما عقد قلبه على شيء تحقق تأثير

بذلك بل ربما يمكن دعوى صدق لفظ النذر والعهد واليمين على مجرد العقد القلبي فيشمله عموم قوله تعالى وليوفوا نذورهم

واوفوا بعهدي واحفظوا ايمانكم وانما يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ونحو ذلك فلا وجه لاشتراط الدال عليه ومن هنا ذهب

الشيخ الطائفة على ما نقله جماعة عنه على انعقاد النذر بمجرد عقد القلب ويحتمل ارادته من النذر المعنى الشامل للعهد واليمين

لانها في الحقيقة نوع نذر كما ان النذر عهد سيما مع ملاحظة ما استدل به مما ذكرناه من علم الله تعالى بالسرائر وعدم الحاجة الى

اللفظ الا لكونه كاشفا ومن كلام الشيخ ره واستدلاله يمكن ان يقال بانه يلزم بانعقاد سائر العقود ايضا بالعقد القلبي

اذ علم وان كان نادرا وكذا سائر الايقاعات من عتق وتدبير ونحو ذلك وان مقتضى هذا الاستدلال انه متى ما علم تحقق

السبب وهو القصد كفى وهو في الايقاع معلوم لمن اوقعه قلت اولا ان ظاهر هذا الكلام يدل على ان المعتبر تحمل ما نبأ(?)

اللفظ كاشفا

اللفظ كاشفا وثانيا بان السبب هو عقد القلب ليس كذلك بل قلنا ان القصد لما كان شيئا مخفيا لا يطلع عليه

غالبا ومبنى الشرع على قطع التشاجر فينبغي اناطة الاحكام بامر ظاهر لا خفي ومن هنا يعلم انه لا فرق بين الايقاع

والعقد اذ الظاهر انهما من واحد ومجرد علم الله تبارك وتعالى لا يخفى في كون السبب مجرد عقد القلب بعد دلالة ما مر من الادلة

مع اعتبار اللفظ مضافا الى ان الظاهر عدم القول بالفرق والشيخ وان خالف في مقام لكنه وافق آخر واما دعوى

صدق النذر والعهد على عقد القلب فليست مسلمة حقيقة وان اطلق مجازا ولو سلم الاطلاق حقيقة نقول ان المعهود(?)

الظاهر هو ما دل عليه من فعل او قول فينصرف اليه الدليل وان كان عاما وبالجملة فالاتفاق الا ما يشذ على اشتراط الدال

وكون المؤثر والسبب هو القول او الفعل على نحو ما سيذكر وردهم للشيخ يدل على اعتباره فلا وجه الى النظر الى ذلك

قد قررنا ان مجرد عقد القلب غير كاف بل لا بد من دال عليه والدال اما الفعل او القول او الكلام

انما هو في الفعل فنقول الفعل الدال على المعاملة اما في حالة الاضطرار وعدم القدرة على الكلام كما في الاخرس ونحوه

واما في حال المختار على تقدير من الامور الدالة على المراد بحيث لا يبقى فيه شك عادة واما مظنون الدلالة

مشكوك فيها اما القسم الاول في الفعل الاختياري المظنون الدلالة كما في الملامسة والمنابذة ورمي الحصاة ونحو ذلك

والدفع المقابل للهبة والبيع والعارية والاجارة ونحو ذلك مع حصول الظن بالقرائن والحق عدم الاكتفاء به لوجوه

احدها ظهور الاتفاق المعلوم من تتبع كلماتهم في ابوابها حيث يشترطون اللفظ او الفعل الصريحين وثانيها ان ذلك مناف

لشرعية الدوال واعتبار الغرض منها كما مر من قطع التجارب والتنازع ولا ريب انه لا يحصل بالفعل الظني وثالثها انه لا ريب

في ان الاصل في كل معاملة بحث الا ما دل عليه الدليل ولا ريب ان ادلة العقود والايقاعات بأجمعها لا تنصرف الا الى
ما هو المدلول عليه بشيء صريح الدلالة لا بعد ما هو مظنون الدلالة سيما مطلقا وطلاقا ونحو ذلك فيبقى تحت الاصل الاولي
من الفساد وذلك واضح الثاني في الفعل المشكوك ولا ريب ان وجوه الدلالة على عدم كفاية المظنون تدل عليه بل
بالاولوية ومقتضى الاصل عدم ترتب الآثار الا بمؤثر وليس المشكوك فيه منها بل كل ما ذكرناه من الادلة على اعتبار الدال
على العقد القلبي يدل على عدم كفاية المشكوك لانه ليس الا في الحقيقة لانه يحتمل الثالث في الفعل الصريح الدال على المطلب
ويعبرون عنه في الفقه بالمعاطاة وهو قد يكون من جانب مع القول من آخر وقد يكون من الجانبين ويكون
في عقود المعاوضات وغيرها ويكون في الايقاعات اذ المناط حصول الفعل الدال على النكاح والطلاق
والعتق والاقرار والبيع والرهن ونحوه فنذكر في الكلام حتى يكون على بصيرة والغرض من ذكر الامثلة
مراعاتها لتعلم انطباق الدليل عليها فنقول ان البحث في المعاطاة يقع في مقامات فالنظر الى ملاحظتها
في الايقاعات والعقود والمجانية والمعاوضة وغيرها وبالنظر الى ملاحظة افادتها الاباحة او الملك
لزوما او جوازا وبالنظر الى وقوعها من احد الجانبين او منهما معا وبالنظر الى كونها عقدا مستقلا او ملحقا
بكل باب من العقود المقام الاول في جريانه في الايقاعات والحق عدم كونه سببا في الايقاعات المعروفة
من الطلاق والظهار واللعان والايلاء والعتق والاقرار لوجوه الاول اتفاق الاصحاب في ذلك كله على
اعتبار اللفظ الصريح بل في بعضها على صيغ خاصة وظاهرهم عدم الخلاف في كون ذلك شرطا وعدم

افادة الفعل

افادة الفعل في ذلك تأثيرا وان كان منويا به الايقاع فان اخراج المرأة مثلا من البيت او اخراج
العبد عن الخدمة لا يعد طلاقا وعتقا ولا يؤثر فيهما وثانيها اصالة عدم ترتب الاثر المقصود عليه والاصل
هو الفساد واستصحاب بقاء المرأة على الحلية والعبد مثلا على المملوكية وبعبارة اخرى استصحاب ما كان
قبل الفعل سواء كان عدم وجود الاثر الجديد او بقاء الحالة السابقة فان الاستصحاب حجة فيهما ولم
يدل هنا دليل على كون المعاطاة قاطعا للاستصحاب اذ الادلة الدالة على صحة هذه الايقاعات انما هي النصوص
المعلقة للحكم على اسم الطلاق والعتق ونحو ذلك غيرهما ولا ريب ان شيئا من ذلك لا يصدق على مجرد
الفعل وان قصد به ما يقصد من اللفظ واما ما ذكرناه من شمول اوفوا بالعقود بناء على عمومه من الايقاع
والعقد المصطلح ولا ريب ان الظاهر منه بعد شموله للايقاع انما هو القول والعهد المؤكد ولا يكون مؤكدا الا
بالقول واما عموم المؤمنون عند شروطهم فنقول ان الشرط ان كان بمعنى الربط فلا ربط له بالايقاعات الا
مع تكلف مخرج له من الاطلاق والعموم وان كان بمعنى الالتزام فلا ريب ان الظاهر من الالتزام ما وقع بالقول
لا مجرد الفعل والنية مضافا الى ان الظاهر من الرواية هو الشرط الواقع بين المؤمنين بعضهم مع بعض لا بينه
وبين الله ولا ريب ان الطلاق والعتق ونحوهما ليس شرطا واقعا بين الزوج والزوجة والمولى والعبد وبالجملة
فادخال المجرد تحته مشكل مع انه يعارضها عموم انما يحلل الكلام ويحرم الكلام وبعد التعارض فاما ان يترجح
عليه او يتساقطا والاصل الفساد سيما مع ان ادلة الشرط مقيدة بعدم مخالفة الكتاب والسنة بعد دلالة

الاجماع والرواية على عدم كون الفعل مؤثرا فيكون هذا الالتزام مما خالف الكتاب والسنة وفي كونه التزاما او ان
لم يخالفه في كون الملتزم به مشروعا وثالثها عموم الرواية المعروفة المذكورة سابقا انما يحلل الكلام ويحرم الكلام
ولا ريب ان الايقاعات لها احكام تحريمية وتحليلية وقد دل النص على ان المحلل والمحرم هو الكلام لا غير ومجرد وجود
التخصيص في بعض المقامات لا ينافي كونه حجة في الباقي واخراج الحصر عن ظاهره غير متجه لانه خلاف السياق ومناف
لفهم العرف والتخصيص اولى منه وليس الغرض من الرواية حصر المجموع المركب من التحليل والتحريم حتى يقال انه لا ينافي
كون الفعل محللا فقط او محرما فقط بل الظاهر ان المراد حصر كل منهما في الكلام والمعنى لا يحلل غير الكلام ولا يحرم
غير الكلام مضافا الى ان هذه الايقاعات منها تحليل وتحريم وليس شيء منها تحليلا فقط او تحريما فقط فاذا كان
الفعل كافيا لزم اجتماع الامرين فيه والتبعيض بترتب اثر احد الامرين اما التحليل او التحريم خلاف الاجماع بل الضرورة
ومثل ما مر في هذا الحكم النذر والعهد واليمين نعم انما البحث في جملة من الايقاعات التي هي شبيهة بالعقود كالوقف
على الجهات العامة والوصية لها وكالاذن الموجب لاباحة التصرف وسقوط الضمان وغير ذلك من احكامه ومثل الاعارة
وبذل الزاد والراحلة الموجب لوجوب الحج على المبذول له والاخذ بالشفعة بناء على انه ايقاع والتدبير بناء
على انه وصية لا عتق كما عليه الاكثر والحق عدم الجواز في التدبير لما مر من الوجوه السابقة نعم في غيره مما ذكرنا
يقوى في النظر كونه منشأ للاثر لوجهين احدهما انه يصدق البذل والاذن والوصية والوقف بالفعل
المقصود به ذلك كما يشاهد في العرف ان من بنى مسجدا ونحو ذلك وكذلك لو اتى بالمال واعطاه يقال

انه بذله

انه بذله ولو فعل فعلا دالا على الرخصة يقال اذن فيه فبعد صدق هذه الالفاظ التي علق عليها الحكم يثبت
الحكم وترتب الاثار ونحو ذلك الاجارة فانه بمعنى الاذن لكنه مصطلح في اللاحق دون السابق فان من اخذ
مال غيره لشخص فجاء المالك فاخذ الثمن وسلم المبيع الى المشتري يصدق انه اجاز عرفا وكذلك من جاء بالثمن
واعطاه الى المشتري فاخذ المشفوع يقال انه اخذ بالشفعة ان جعلناها من الايقاعات ومثل ذلك الفسخ فانه
كما يصدق بقوله فسخت يصدق باعطاء العوض واخذه المعوض وكذلك اسقاط الحقوق فانه كما يصير بلفظ الاسقاط
يصير بالفعل الدال عليه ويؤيده ما دل على ان التعرض للمبيع يسقط الخيار وبالجملة الميزان في صحة هذه الايقاعات بالفعل
انما هو صدق الاسامي التي علق عليها الحكم في هذه الافعال كما يصدق على الالفاظ فيصير صدق الادلة الدالة على
ترتب الحكم عليها مخرجا من الاصل ومخصصا لعموم الخبر الدال على ان غير الكلام لا يحلل ولا يحرم فتدبر واما الابراء
ففي صدقه بالفعل مشكل والظاهر انه لو صدر الفعل بحيث دل على الاسقاط كفى كما في سائر الحقوق وان كان في شيء
سؤال وجواب فقد ذكر بل يمكن ان يقال انه متى ما حصل منه ما يدل على انه اسقط حقه كيف كان كفى ثانيهما
ان سيرة المسلمين قديما وحديثا على كون الوقف والاذن والاجارة والبذل والاخذ بالشفعة والفسخ والاسقاط
بالافعال كما يكون بالاقوال ولا يمكن المبادرة الى الحكم بالبطلان في ذلك كله لانه راجع الى افساد طريقة المسلمين
كافة ولا ريب ان هذه طريقة مستمرة من قديم الزمان الى زماننا هذا ويبعد احتمال تجدده فيكشف عن تقرير المعصوم الكاشف
من الحكم الالهي وهو الحجة في السببية بل لنا ان نقول لو لم يكن هذا كافيا في هذه المقامات لاشتهر وتواتر لعموم البلوى وشدة

الحاجة مع انه قد يخفى الامر فصار كفاية الفعل في هذه المقامات وعدم الحاجة الى القول من الواضحات وهو من الادلة القوية
على صحة الفعل في ذلك وترتب الآثار عليه المقام الثاني في سببيته بالنسبة الى العقود المجانية كالوقف الخاص والصدقة
والعطية والسكنى والتحبيس والهبة الغير المعوضة والوديعة والعارية والشركة الاختيارية والوكالة بغير جعل والوصية العهدية
والتمليكية والوصاية والكفالة والضمان ونحو ذلك فنقول لا ريب ان مقتضى اصالة عدم ترتب الاثر الا بما جعله الشارع
سببا عدم الترتب الا بدليل يدل على كفاية الفعل في ذلك وليس الدليل في هذه الامور الا ما دل من الادلة على لزومها
بالنسبة الى هذه الموارد لعموم عموم يدل على الصحة مطلقا اقواها جريان السيرة المستمرة التي هي العمدة في اثبات
سببية المعاطاة فنقول لا ريب في جريانها بالصدقة بالفعل وكذا العطية بل لا يكاد يتحقق بالقول الا نادرا
وكذلك الهبة فان وجود الهبة بالفعل والاقباض مما لا ينكر شيوعه بين المسلمين وكذلك الوديعة والعارية
والشركة فان الناس دائما يعيرون اموالهم او يودعونه ويتشاركون بمجرد وضع المال والمزج ولا يحتاجون الى
شيء آخر من صيغة خاصة او مطلقة فيتحقق الاثر بالفعل في هذه العقود مما لا ينبغي ان يشك فيه واما الوقف
والسكنى ونحوه فربما يمنع فيه السيرة على الاكتفاء بالفعل فيه اذ مجرد اقباض الدار مثلا لا يكتفى به في الوقفية عندهم
وكذلك في الكفالة بل لا بد فيه من صيغة خاصة كما ترى من عادتهم وكذا الاشكال في اثبات السيرة في الوصية
والوصاية والكفالة والضمان فانه ليس على حد ما ذكرناه من العقود لكن ان الوصاية والوكالة بغير جعل يصير بالفعل بين
الناس بمعنى انهم يوكلون احدا في بيع شيء باعطائهم اياه مع جريان العادة بكون الاحد معتادا لذلك كما في الدلال

ونظائره

ونظائره او مع قيام اخرى عليه وكذلك في الوصايا بتسليم المال المصروف للديون الخالقية او المخلوقية او غير
ذلك مما يريد التولية اليه فالسيرة في ذلك لا تنكر واما الوقف والكفالة والضمان فالظاهر ان عدم وجود
السيرة فيها لعدم كون الفعل مفيدا لذلك المعنى فانه امر لم تجر عليه عادة ولم يدل عليه قرينة ولا يبعد ان المسلمين
لا يمنعون من وقوع شيء منها بالفعل اذا امكن هناك الفعل على نحو يدل على المدعى صريحا كاف في غير الوقف غاية عدم الوقوع
وهو لا يدل على عدم الجواز بعد فرض معلومية المناط وثانيها صدق ما دل على هذه العقود وصحتها على الفعل كالصدق
مع القول ولا ريب ان التصدق والعطية والهبة والوديعة والعارية والشركة والوكالة والوصاية تصدق بالافعال
ايضا في العرف فاذا صدق عليه فما دل على صحة هذه العقود يشمل الفعل كما يشمل القول ودعوى ان هذه الالفاظ
حقيقة في العقود والصيغ كما نطقت به كلمة الاصحاب فيشترطوا في اغلب تلك الصيغ ومنعتها فكيف يدعى
شمولها للفعل ايضا مدفوعة بان هذه الالفاظ لم يثبت بها حقائق شرعية عند المتشرعة كما قرر في محله
وليس لها حقيقة جديدة عند المتشرعة ايضا بل لو كان لها حقيقة شرعية عند المتشرعة لا يقتضي حمل خطابات الشارع
عليه بعد امكان الحمل على المعنى اللغوي والعرفي فعموم ما دل على صحة هذه العقود من الادلة المشتملة على لفظ الهبة
والصدقة والوديعة ونحو ذلك يدل على سببية الفعل ايضا كالقول فان قلت هذا ينافي اجماع الاصحاب فانهم يذكرون
في كتبهم الصيغ الخاصة او مطلق الصيغة ولو كان الفعل كافيا في ذلك لم يكن لذلك معنى قلت سيأتي التفصيل في جواب هذا
الاعتراض في كفاية الفعل في عقود المعاوضة والغرض الاشارة الى وجوه الكلام وتعميم العنوان المعروف في المعاطاة

لا شك في ذلك ولا اجمال ان الفقهاء حيث عقدوا الباب في العقود وذكروا هذه المباحث والصيغ في طي العقود
والاريب ان كون شيء من هذه المذكورات عقدا انما يتوقف على الصيغة القولية وهذا لا ينافي في اطلاق لفظ الوديعة والعارية
على الفعل فغرضهم من ذلك جعله عقدا حتى يدخل في طي العقود وهو لا يفيد الانحصار في السبب وثانيا ان ترى انهم
يذكرون الصيغة في مقامات يقرن بكفاية الفعل فيه ايضا كما في العارية وانه لا يشترط فيه لفظ مخصوص ولا غير ذلك ونظائره
كثيرة وثالثا نقول ان غرضهم من ذكر هذه العناوين وذكر الصيغ بيان الاحكام المتعلقة بها ولا ريب ان العقود
احكاما اخر ستتضح لك ان شاء الله تعالى بعد ذلك فجعلوا العنوان اخص حتى ينطبق على جميع احكامه وذلك لا ينافي
ترتب الاثر على غير الصيغ ايضا ودخوله في اسم الوكالة والشركة ونحو ذلك ورابعا لا يخفى من تتبع كلماتهم انهم يكتفون
بالفعل في القبول في كثير من هذه الموارد مع ان العقد عبارة عن الربط اللفظي دون الفعلي وكون احد الطرفين قولا
لا يكفي في صدق العقدية عليه مع انهم يجرون احكام العقد في الاغلب وليس ذلك الا لدخوله تحت اسم الوديعة ونحوه
المعلق عليه الحكم فلا مانع من كونه في الايجاب والقبول كذلك وان شمل الاسم الموجب للحكم فتدبر جدا فتحصل من كلام
وهو ان الدخول تحت الاسم وان كان كافيا في ترتب الاحكام لكنه مسلم في العقود المذكورة اذا لم يكن فيها تمليك
بل اباحة في التصرف ونحو ذلك كما في الوديعة والعارية والشركة والوكالة واما في العقود المملكة كالهبة والوقف
والسكنى ونحوه والصدقة والعطية فلا نسلم فيه ذلك كيف والاصحاب قد اشترطوا في التمليك القول بل القول الخاص وذهبوا الى
ان المعاطاة انما تفيد الاباحة في التصرف لانه رخصة من مالكه وقد تقدم كفاية الفعل في مقام الاذن بالاجماع والسيرة

فيكون الفرق

فيكون الفرق حاصلا بين العقود المملكة وغيرها وهذا اما من جهة عدم وجود السيرة في العقود المملكة بالتمليك
وعدم دخوله تحت الاسم الموجب للحوق الاحكام كما هو ظاهر الفقهاء واما الشرع مع فرض تسليم الدخول تحت الاسم
وجريان السيرة فمنع منه اتفاق الاصحاب لعدم كفاية المعاطاة في التمليك فيكون مقيدا للاطلاقات او وجود السيرة دائما
من جهة السيرة لان طريقة العوام لا يكون كاشفا بعد مخالفة جملة الشريعة وتمام الكلام يأتي ان شاء الله تعالى مع توضيح
جوابه في البحث عن كون المعاطاة مملكا او مفيدا للاباحة حيث ان الفرق بين عقود المعاوضة وغيرها غير محققة
بل لو ثبت كونه مملكا في المعاوضات لكان في غيرها بالاولوية فتدبر ونظر ونحو ذلك في كفاية المعاطاة في
عقد الرهن فانه يجيء فيه الكلام السابق في العقود المجانية حرفا بحرف المقام الثاني في كون الفعل سببا في عقود
المعاوضة وفيه بحثان احدهما بالنسبة الى النكاح الدائم والمنقطع والحق فيهما عدم كون المعاطاة كافية لوجوه
احدها اجماع الاصحاب خلفا وسلفا على اشتراط الصيغة الخاصة فيه ايجابا وقبولا ولم يوجد في ذلك منهم مخالف كما
لا يخفى وثانيها جريان طريقة المسلمين على اعتبار العقد بحيث يعرف ذلك تشاحا ويهتمون ذلك فهذا في الحقيقة ضروري
لا يحتاج الى الاستدلال بل كان هذا كذلك قبل شرعنا فانهم كانوا لا يعتنون كون الا بعقد صريح كما هو الحال عند ارباب الاديان
كافة وثالثها لزوم الهرج والمرج لو بني امر النكاح على التراضي والتعاطي نظرا الى ان النكاح امر مقصود للنسل والتلذذ
الاستمتاع وامر المعاش والعارية وذلك ينافي ظاهر لازم ورابعها ان المعاطاة سواء قلنا بانها اباحة او تمليك
في محله انه جائز يكفي فيه التفاسخ والنكاح لا يتسع له الاباحة بل خاصة اجماعا وخامسها اصالة التحريم في الفروج ولا ينتقل

معه بالاباحة الا بدليل والوجه في المعاطاة اما جريان السيرة عليه وهو في المقام غير محقق بل المعلوم خلافه واما دخوله
في اطلاقات النكاح ولا ريب ان الفقهاء اتفقوا على ان النكاح حقيقة في العقد او في الوطي والاكثر على انه حقيقة في العقد
فلا يشمل المعاطاة ولو كان مشتركا ايضا لزم فيه الاجمال الموجب لعدم نهوض الدليل لحجته بل لو سلم كونه حقيقة في الوطي
لا يعقل دخول المعاطاة اذ الفرض كون السبب مفيدا لاباحة الوطي المحرم بدون السبب والايجاب لكون الشيء المحرم سببا لاباحة نفسه
وهو واضح لمن له ادنى مسكة سيما بعد التنبيه عليه فلا يراد من عمومات ادلة النكاح الا العقد والمعاطاة ليس منه ولنا
هنا كلام حاسم لمادة الاشكال واقع للقيل والقال وهو ان ما ذكرناه من الادلة مع عدم المعاطاة في النكاح كلها يدور مدار
امرين اما دعوى عدم دخول المعاطاة تحت الادلة فيبقى تحت اصالة الفساد واما قيام الدليل المخرج له من تحت الادلة
لو كان عموما في الباب يشمله منها ما ذكرناه سابقا ومنها انه لو كان المعاطاة كافية في النكاح لم يتحقق الزنا الا في
صورة بين احدها صورة الاكراه وثانيتهما كون الفاعلين غير قاصدين الحلية بذلك الفعل بل قاصدين لمخالفة الشرع
مع ان ضرورة المسلمين قضت لوقوع الزنا ولو مع التراضي والتعامل بالعوض المعين او بدونه بل هو الفرد الشائع
من الزنا فكيف يعقل كون المعاطاة بمجردها مبيحا والكلام الاتم ان يقال لو سلم عموم دليل الاطلاقات مع كفاية
المعاطاة في التحليل في الفروج ولم يقم ايضا دليل دال على اخراجه من تلك الادلة لكنها ايضا تقطع بعدم كفايته وبيان
ذلك ان المراد من سببية المحلل للتصرف او الملك على احد القوانين في المعاطاة ان يكون السبب واقعا قبل تحقق الاباحة
او تمليكه فاذا كان المعاطاة انما هو السبب في ذلك فنقول لا ريب ان النكاح انما هو تمليك الانتفاع بالبضع او تمليك المنفعة

على احد الوجهين

على احد الوجهين ولا ريب انه كما يتحقق بعد ذلك ان المعاطاة لا يتحقق الا بقبض العوضين او بقبض العوض
المقصود من تلك المعاملة كالمبيع في البيع والعين المستاجرة في الاجارة ونحو ذلك فلا يتحقق المعاطاة
في النكاح الا باعطاء المهر وقبض منفعة البضع وبعد ذلك لا شيء هنا حتى يفيد المعاطاة اباحته او تمليكه
ولازم ذلك وقوع الوطي اولا والاستمتاع الاول محرما لانه من دون سبب محلل والمعاطاة تحصل بعد ذلك فاين
السبب المحلل للانتفاع بالبضع لا يقال فكيف تقول في ساير انواع المعاطاة بان هناك ايضا تحقق المعاطاة
بعد الاخذ لانا نقول ان هناك تعلقت المعاوضة بالاموال وهي قابلة للتسليط فان للمالك ان يقبض ماله
لغيره سواء كان هناك معاطاة ام لا فاذا قبضه فلو قبض بانع لا مانع منه ويتحقق بذلك الاباحة في التصرف بعد
ذلك او التمليك على احد الوجهين بخلاف النكاح فانه ليس للمرأة تمليك نفسها وتقبيض بضعها الا بسبب
محلل فاذا توقف التقبيض على محلل كيف يكون هو نفسه ولا يمكن ان يقال ان التقابض يوجب تحليل التصرفات
اللاحقة فان الكلام في كون الوطي حلالا اولا وكيف يعقل كون الحرام محللا لشيء آخر فان قلت ليس النكاح
الا كساير عقود المنافع كالاجارة ونحوه اذ لا ريب ان المعاطاة فيها لا تستلزم استيفاء المنفعة بتمامها بل القبض
للعين قبض للمنفعة فليكن هنا ايضا قبض الزوجة قبضا للبضع فيكون معاطاة محللا للانتفاع بعد ذلك اولا
ان قبض العين قبض للمنفعة فيما لو كان العين من الامور التي تدخل تحت اليد كالحيوان والدار لا في مثل الاجير فانه ليس قبض
الاجرة الا بعد اتمام العمل واستيفائه بخلاف ساير الاعيان المستاجرة فان قبض العين فيها قائم مقام قبض المنفعة

في خصوص التقابض بالدليل وان لم يكن قبضا حقيقة ولذلك يترتب الضمان لو تلف على الموجود فيما نحن فيه
مثل الاجير فان الزوجة لا تدخل تحت اليد مع ان المقام تمليك انتفاع لا تمليك منفعة وكونه كالاجارة
ممنوع وثانيا نقول الكلام في علية قبض الزوجة فان القبض عبارة عن التسلط ولا يتحقق الا بتمكين الزوجة
ورفعها الموانع وليس للزوجة ذلك الا بمحلل شرعي اذ لا ريب في تحريم التمكين ايضا ما لم يقع هناك محلل
وبالجملة فالمعاطاة في النكاح مما لا يمكن فرضه لانها اما تمليك او اباحة وليس للزوجة اباحة نفسها ولا تمليكها الا
بمحلل شرعي فان توقف التحليل ايضا على التمكين والاباحة والتسليط لزم الدور وهذا الكلام لا يخفى على من اطلع
على الضوابط وورد شرب الفقاهة فلا نحتاج الى منع دلالة العمومات واثبات دليل دال على اخراج المعاطاة
في النكاح من تحتها بل لا ينبغي ان يحقق المقام بحيث لا يبقى شبهة في المرام وثانيهما بالنسبة الى ساير
المعاوضات كالبيع والصلح والاجارة والهبة المعوضة والمزارعة والمساقاة والمضاربة ونحو ذلك فيها والحق
ايضا كون المعاطاة مفيدا للاثر وهو الاباحة في التصرف او التمليك على الوجه الآخر كما سيأتي التحقيق في ذلك
والوجه في ذلك امور احدها فتوى الاصحاب خلفا وسلفا على ان المعاطاة مفيد للاثر في هذه العقود وان لم تجر
عليه احكام العقود بتمامها ولم يخالف في ذلك منهم مخالف الا النادر منهم كالسيد كرو [illegible] وبعض في
مقامات آخر وسيظهر لك ضعف مخالفة هذا العدم التاثير بالاجماع على ذلك محصل في الجملة وثانيها قيام سيرة
المسلمين قديما وحديثا على ذلك بحيث صار من جملة الضروريات يعرفه الصبيان والنساء وهذه طريقة قديمة متصلة

الى زمن المعصومين

ومن المعصومين فيكشف عن تقرير صاحب الشريعة لبعد عدم اطلاعهم مع ذلك مع انتشار المعاطاة في البلدان
في مدة مائتي سنة بل ازيد ولم يصدر في ذلك منع من صاحب الشريعة ولم يكن هذا المقام مقام تقية ولا شيء آخر يوجب
عدم الردع وهذه امارة لا تنكر وثالثها ان الادلة الواردة على حلية البيع والاجارة ونحوها من العقود السابقة
مما يدعي شموله المعاطاة فيندرج تحت الادلة الخاصة ايضا ويفيد الفائدة كالعقد اللفظي وان افترقا في
احكام آخر باجماع او غيره من الادلة كما سيفصل ان شاء الله تعالى وبالجملة فمشروعية المعاطاة في الجملة مما لا يمكن
انكاره نعم هنا كلام وهو ان عمدة الادلة في المعاطاة انما هو السيرة والقدر الثابت منها انما هو في المحقرات
دون الامور الجليلة فكيف يدعى الشرعية مع العموم والجواب اولا انه لا قائل بالفرق بين اصحابنا وان قال به
بعض العامة بل اجماع الاصحاب انه منتشر مطلقا فلا وجه للتخصيص بالمحقر وثانيا نمنع اختصاص السيرة بالمحقرات
بل نقول ان السيرة محققة في الاشياء الجليلة كبيع الحيوان وغير ذلك ومجرد التزام الناس باجراء العقد في
بعض الاشياء كالعقار او نحوه لا يقتضي عدم اعتبارهم المعاطاة بل الظاهر ان الالتزام بالصيغة في ذلك
انما هو لفائدة اللزوم او التمليك لو قلنا ان المعاطاة لا تفيده لا من جهة ان المعاطاة لا تثمر في التصرف او
التملك فتدبر ولم يخالف في افادة المعاطاة اباحة التصرف بمعنى المحلل بمعنى كونه اعم من التمليك والاباحة
المصطلحة سوى آية الله الفاضل العلامة اعلى الله مقامه في النهاية واستدل على ذلك بوجهين احدهما ان
الاباحة في المعاطاة مقصوده في المعاطاة للتمليك كما عليه سيرة الناس فان المتعاطين لا يريدون بذلك

لا التمليك كما لا يخفى فيكون التمليك قيد الاباحة بمعنى ان المالك لا يرخص الا بعنوان ان الاخذ يملك
فمتى ما صار قيدا فمقتضى القاعدة ان انتفاء القيد يقضي بانتفاء المقيد لان الجنس لا بقاء له بدون الفصل
وليس التمليك مجرد علة مورد الاباحة حتى لا يضر عدم حصوله بالاباحة وحينئذ فالقول ان المعاطاة لا تفيد التمليك
بل تفيد الاباحة كما عليه فتوى المشهور بل الكل الا من شذ فيكون الاباحة بعد عدم حصول التمليك خاليا عن القصد
لتقييده به الموجب لزواله بانتفائه فاذا لم يكن مقصودا كان اكلا للمال بالباطل وهو منهي عنه بالنص والاجماع
وثانيها ان المعاطاة لو صحت لدخلت تحت اسم العقود على حسب مواردها اذ ليس عندنا معاطاة مجردة
غير ما ذكره الاصحاب فان الظاهر منهم انحصار المعاملات المشروعة فيما عنونوه فيكون الحصر اجماعيا واللازم ذلك
كون الخارج عن ذلك باطلا بالاتفاق فلو صحت المعاطاة لزم اندراجها تحت هذه العقود بالاسم او الحكم
بل الظاهر لزوم دخولها تحت الاسم فاذا صار كذلك لزم كونه مملكا كسائر عقود الابواب اللازم ثبت بالاتفاق
بالاتفاق فلانه لا يفيد التمليك فلزم كونه من العقود الفاسدة وانتفائه مستلزم لعدم جواز التصرف كما في سائر
البيوع الفاسدة لا يجوز التصرف بالاتفاق والجواب عن الاول انا لا نسلم كون الملكية قيدا للرخصة بل ثبت لو
ان الناس في معاملاتهم يقصدون التمليك يقولون انه مورد لا قيد بمعنى انهم يرخصون في التصرف في العوض مع
كون العوض الاخر سلما لهم ولا يتفاوت الحال عندهم بين كون ذلك على طريقة الملك او الاباحة
بعوض كما ان ذلك يظهر من طريقتهم مضافا الى بعد فتوى المشهور بانه لا يفيد الملك وساغ الاخذ لهذا تفترق
كيف نقل

كيف يعقل كونهم قاصدين ما لا يقع شرعا فان ذلك في غاية البعد ولو كان فيهم من يقصد الملك فلعله
ممن يذهب الى ان المعاطاة مفيدة للملك لان القول بالاباحة القول الا بعد فرض ان مشروعية هذه المعاملة انما
هو لافادة الاباحة دون التمليك كما هو المشهور فيصير قصد التمليك من المقصود الزائدة مع حصول المراد وليس الا
كقصد الزوجة النفقة في النكاح المنقطع او الارث او نحو ذلك من الامور الزائدة التي لم يجعل الشارع
المعاملة مؤثرة فيها وهذا القصد لو كان داعيا الى بطلان العقود وعدم ترتب المقصود عليه لزم من ذلك بطلان
العقود لاكثر الناس لانهم من جهة عدم علمهم باللوازم يقصدون ما لا يترتب عليه شرعا وعدم تحقق الحاصل في
قاعدة تبعية العقود للقصود فراجع نعم لو لم يكن لمشروعية المعاطاة دليل غير ادخاله في الاذن المفيد للاباحة
يمكن توجيه كلام المشهور الى المشهور لانتفاء الاذن هنا بسبب عدم تحقق القيد المأخوذ في القصد والرخصة ولكن
بعد قيام الدليل على ان هذه المعاملة مشروعة من سيرة او اجماع وانها مفيدة للاباحة فلا يرتفع هذا الكلام ولعل نظر
الفاضل الى ان ذلك لا يفيد الاباحة الا من جهة الرخصة من المالك كما في الاذن في سائر المقامات والاذن هنا مقيد
ينتفي بانتفاء قيده والظاهر ان المشهور يدعي شرعية هذه المعاملة بالادلة المتقدمة ويقولون انه مفيد للاباحة
دون التمليك لان الاباحة من جهة الاذن بمعنى انه لا خصوصية للمعاطاة في ذلك وبالجملة وان لم اجد لهذا الطلب في
كلامهم شاهدا واضحا لكن الاوضح من كلام المشهور هو ذلك فتدبر جيدا ولا تبادر الى الرد والانكار وبهذا يندفع كلام الفاضل
ويرتفع الاشكال والاحتياج الى الوجوه السابقة في الجواب وعن الثاني بانا لا نسلم دخوله تحت ادلة العقود حتى يلزم من ذلك

افادته الملك بل نقول انها معاملة مستقلة ليست داخلة في الابواب الاخر كما يراه جماعة من المتأخرين وسيأتي تحقيقه
ان شاء الله تعالى فعلى القول بذلك ودعوى الحصر في الابواب المذكورة كما هو ظاهر كلام الفاضل ان اريد منها حصر
القواعد المملكة بغير حصر اذ لا يجعل المعاطاة مملكا حتى ينتقض بذلك الحصر وان اريد حصر كلما يفيد اباحة التصرف ولو
بالاباحة فلا نسلم الانحصار كيف مع ان الاصحاب حصروا الاسباب في الابواب المذكورة نصوا على ان المعاطاة تفيد الاباحة
وهو تصريح منهم على عدم الانحصار فيما يفيد التصرف في العقود المعروفة فلا تذهل بل هذا كله بناء على عدم القول بان المعاطاة
الواقعة في مقام التمليك تفيد الملك كما يستفاد من ظاهر المشهور وان قلنا بانه يفيد التمليك كما قواه بعض المعاصرين
والمقاربين لنا ممن تقدم بل ربما ينزل كلام المشهور ايضا على ما لا ينافيه كما حققه فلا موقع للايراد الثاني بالمرة ولعل
الغرض هو الرد على المشهور القائلين بالاباحة وقد عرفت المدفع عما عليه ايضا فقد اتضح من ذلك ان المعاطاة تفيد الاباحة
في غير العقود المملكة بلا كلام لانه لا يتوجه عليه ايراد الفاضل بوجهيه واما في المملكة فتفيد الاباحة في التصرف ايضا بالاجماع من
الاصحاب حتى من الفاضل لانه رجع عما افتى به في النهاية والوجوه الواردة ردا عليه قد عرفت دفعها وبالتأمل فيما
ذكرنا تقدر على دفع الاعتراضات الاخر لو تخيل ورودها والظاهر من كلمة الاصحاب ان الناقص من حيث الصيغة في كل ناقص
من جهة سائر الشرائط لو لم نقل ذكرنا كونه مملكا فلا بحث ولو فرض انه غير مملك ايضا فلا يكون من سائر العقود الفاسدة بل
هو مفيد للاباحة كما نصوا عليه المقام الرابع في انه هل يفيد اللزوم لو وقع في مقام العقد اللازم من المملكات او لا يفيد
اللزوم ذهب الى الاول من قدمائنا الشيخ الاجل المفيد ومن المتأخرين المولى الورع المقدس الاردبيلي ولو كان المعنى المقصود
فقول

فنقول ان الموجب انما هو المعنى وقد اعتبر اللفظ كاشفا عنه ويكون الاشارة في الاخرس كاشفة من ذلك فلا يعتبر تحريك
اللسان لانه مقدمة للفظ وحيث لا لفظ فلا وجه للتحريك وذلك نظير تحريك الرجلين في السفينة لمن نذر المشي في
الطريق مع انه لو لزم ذلك لزم اظهار الصوت ايضا لانه ايضا لا بدل له وهو متعذر ومن هنا يمكن ان يقال
بالفرق بين العبادات والمعاملات اذ العبرة في العبادات بنفس الالفاظ تعبدا اذ لا ريب في عدم جواز افادة ذلك المعنى بلفظ
آخر وبالجملة لخصوصيات الالفاظ فيها مدخلية وان كان المعنى ايضا مطلوبا في الجملة او كان للفظ في بعض المقامات واما
المعاملات فالعبرة فيها بالمعاني ولذلك لا يصح مع عدم العلم بمعنى اللفظ او مع عدم قصد المعنى ونحو ذلك والالفاظ قد
اعتبرت فيها بالكشف فاللازم على الاخرس تحريك اللسان في العبادة مع الاشارة لئلا يصير اجنبيا عن عالم اللفظ بالمرة
واما المعاملات فيكفي فيه الاشارة الدالة على المدعى لان كشف الاشارة قائم مقام كشف اللفظ ولا خصوصية للتحريك الا
وهذا الوجه عندي غير بعيد الا ان ترى انه يعتبر في الاشارة ان تكون بالاصبع او يكفي كونه باي الاعضاء كان من دون فرق
او خصوص الاعضاء المعدة للاشارة ظاهر النص في بحث الاشارة في القراءة وانصراف المطلق الى الغالب من كونه
بالاصبع واصالة عدم تحقق الاثر في غيره اعتبار الاصبع وظاهر بعض كلام الاصحاب عدم ظهور خصوصية في الاصبع وعدم
اشتراطه والحق ان يقال الاخرس الذي له عادة بالاشارة بالبدن بالاصبع او بالاصابع او باليدين او بالحاجب او
بالعين او بالشفتين او بالرأس او بالرجل او بالمركب من الاثنين او الثلثة او الاربعة او الخمسة او الازيد او المجموع
فالعبرة بما هو معتاده كيف كان ودلالة النص على الاصبع انما هو مبني على الغالب واما في الاخرس الذي لا عادة له كالعجمي

ونحو ذلك فان المعتاد بالاخرس فالظاهر فيه اعتبار الاصبع لانه الاصل في الاشارة والمتيقن الدلالة ويحتمل اعتبار
خصوص السبابة وان لم يكن فغيره مراعيا للاقرب فان لم يكن فبالكف ثم بالزند ثم بالمرفق ونحو ذلك وبعبارة اخرى
يلاحظ الاقرب الى الامر المعتاد في الاشارة السادس انه هل يعتبر في الاخرس استحضار الالفاظ في باله على الترتيب او المعاني
او كليهما او لم يعتبر شيء منها وتفصيل الكلام ان يقال ان الاخرس اما ان يكون الابكم الاصم الذي لا يعرف الالفاظ ولا يفقهها
ولا ترتيبها ولا معانيها واما ان يكون ممن يعرف ترتيب المعاني ولا يعرف الالفاظ واما ان يكون ممن يعرف الالفاظ وترتيبها
كما لو كان قاريا بالسمع وحفظ لكن عرض له فصار اخرس ولكن لا يعرف معاني الالفاظ لعدم اطلاعه على العربية او معاني خصوص
الالفاظ المقصودة واما ان يكون ممن يعرف الامرين ومع التقادير اما ان يكون البحث بالنسبة الى ما اعتبر فيه اللفظ دون المعنى كما
في الاذكار والقراءة الواجبة فان العمدة في صحة العبادة فيها اللفظ ولا عبرة بعدم العلم بالمعنى وعدمه ولا استحضاره وعدمه او
بالنسبة الى ما اعتبر فيه المعنى دون اللفظ الخاص كالاقرار والوصية ونظائر ذلك واما بالنسبة الى مقام اعتبر فيه الامران كالطلاق
والنكاح والعتق ونحو ذلك مما اعتبر فيه خصوص الالفاظ وقصد المعاني معا فنقول اما في نحو ذلك كله عمن لا يعرف ترتيب
الالفاظ ولا المعاني بل يعرف الشيء اجمالا كالابكم الاصم الاصلي فالمعتبر فيه الاشارة الى النتيجة الكلية مع القصد اليها وان لم يستحضر
الالفاظ والمعاني الى صنعه لعدم امكان ذلك في حقه واما من يعرف المعاني المرتبة دون الالفاظ وان كان في مقام اعتبر فيه
خصوص اللفظ كالقراءة فيحتمل فيه لزوم استحضار المعنى حتى يقوم مقام الالفاظ ويحتمل عدم اللزوم لقيام الاشارة مقام اللفظ و
عدم وجوب استحضار المعاني على صاحب اللسان ووجوبه على الاخرس وهو غير متجه واما في مقام اعتبر فيه المعاني والالفاظ كالطلاق ونحوه فيحتمل فيه

عدم اللزوم لان المعاني المرتبة انما اعتبرت من جهة خصوصية الالفاظ واما لو لم يعتبر هناك اللفظ لتعذره فلا وجه
لاعتبار استحضار معنى اللفظ ترتيبا بل يكفي الاشارة وقصد الغاية ويحتمل اللزوم لعدم سقوط الميسور بالمعسور ومنع الارتباط
بينهما وهذا هو الاقوى فعلى هذا يقصد المعاني مرتبا في الذهن ويشير الى هذه المعاني المرتبة لتكون الاشارة كاللفظ ولا يكفي اشارته
الى الالفاظ المقصودة لعدم معرفتها واما في مقام اعتبرت فيه المعاني ولا عبرة بخصوص اللفظ فالظاهر كفاية قصد ذلك المعنى
اجمالا وان لم يكن يقصد معنى الالفاظ على الترتيب اذ العمدة هو المدعى واما من يعرف الالفاظ دون المعاني ففي مقام
اعتبار الالفاظ كالقراءة ويحتمل لزوم استحضار الالفاظ ترتيبا في الذهن مع الاشارة وهو الاصح الاقوى ويحتمل
الاكتفاء بالاشارة وان لم يرتب في الذهن لو امكن تصوير ذلك اذ الظاهر ان الاشارة الى اللفظ لا يعقل بدون تصوره
اللهم الا ان يقال يمكن القول بالاشارة اجمالا وهو بعيد وفي مقام اعتبار المعنى لا عبرة بتصوره الالفاظ واشارته كما انه
لو تصور لفظ لزيد علي ثلثة دراهم واشار اليها ولم يعرف معناه فلا شك في عدم الثمرة فيه بل الميزان ان يشار الى اصل
المعنى بحيث يفهم منه ارادة المدعى من الاقرار وان لم يكن اشارته على طبق الالفاظ وفي صورة اعتبار اللفظ والمعنى
كالطلاق فاللازم عليه احضار صيغة انت طالق مثلا بلفظها واشارته اليها وارادته معنى انقطاع علقة النكاح وان لم
يدرك خصوص معنى انت طالق بالترتيب المعهود واما من يعرفهما معا ففي مقام اعتبار اللفظ خاصة كالقراءة يستحضر بالترتيب ولا يجب
استحضار المعنى وان عرفه وفي صورة الاعتبار بالمعنى فالمعتبر قصد ذلك المعنى والاشارة المفهمة له وان لم يقصد المعنى على ترتيب
يحصل بتركيب الالفاظ وفي صورة اعتبارهما معا كما في الطلاق والنكاح يستحضر اللفظ بالترتيب ومعناه على طبقه ويشير اشارة مفهمة

الى المجموع بالمعتاد ان كان والا فيما هو الاقرب الى القواعد ثم هذا ينبغي ان يحقق المقام بان يقال ان الظاهر ان العاجز عن النطق
لمرض في العضو او اعتقال لسان او قطع او غير ذلك من العوارض المستمرة بما يعتد به بحيث يوجب سلب قدرة النطق كالاخرس
في هذه الاحكام اذ العلة المستفادة من كلام الشارع هو العجز وظاهر الاصحاب ايضا ذلك ويمكن دعوى عدم الفارق وتنقيح
المناط والتمسك بلزوم العسر والحرج واصالة عدم وجوب التوكيل ونحو ذلك نعم يبقى الاشكال في المكره الممنوع عن التكلم
مخوفة فتح الحاقة بالاخرس مطلقا او عدمه كذلك او الفرق بين طول الزمان الموجب لتفويت الاغراض المقصودة له وبين قصره
الموجب للزوال بسرعة بحيث لا يفوت من الغرض ما يعتد به او الفرق بين كون الاكراه بحق او بباطل لو امكن فرض وجوه
والاقوى الالحاق   هل يعتبر في العقود والايقاعات العربية او يقع لاهل كل لسان بلسانه او يصح لاهل كل لسان بكل
لسان او يصح بالملفق من اللغات ايضا ظاهر الاكثر اشتراط العربية وقد نص على ذلك المحقق الثاني والشهيد الثاني الا فيما
نص على صحته بكل لغة كالاقرار والوصية ونحوه وقد يستفاد من جماعة من المتاخرين ومن مشايخنا المعاصرين الاكتفاء بكل لغة
فيما عدا النكاح بل جوز في النكاح ايضا بعض من قارب منهم السيد الاجل الاستاد السيد محمد الطباطبائي قدس الله سره
والظاهر عدم الخلاف في جواز نحو الاقرار والوصية والوديعة والعارية والوكالة ونحو ذلك من العقود الجائزة باي لغة
كان كما هو المصرح به في كلامهم ويدل على ذلك سيرة الناس كافة مضافا الى صدق هذه الالفاظ عرفا بالنسبة الى الواقع بغير
العربية وانما البحث في العقود اللازمة وما شاكلها من الايقاعات كالطلاق والعتق والظهار واللعان والايلاء ونظائر ذلك وبالجملة
البحث في غير ما اجمع فيه على جوازه بكل لغة احتج القائلون باشتراط العربية بوجوه احدها الاصل والمراد عدم حصول الانتقال ثم

الاثر المرتب على الايقاع والعقود الغير المملكة الا بالدليل الدال على سببيته والذي دل الدليل عليه هو ما وقع بالعربية وما عداه
لا دليل عليه وثانيها ان ادلة العقود عموما او خصوصا انما تنصرف الى ما هو المعتاد الشايع في زمن الخطاب ولا ريب ان
المتعارف في ذلك انما كانت الصيغ العربية وهذا ليس ارجاعا لما عداها الى الاصل بل الغرض اثبات ظهور الانحصار
اذ لو كان غير العربية جايزا لبين في الشرع وثالثها لزوم التاسي بصاحب الشرع اذ لا ريب في كون معاملاته
انما هي باللغة العربية خرج من ذلك ما خرج بالدليل وبقي الباقي ويمكن التمسك ايضا بوجه آخر وهو ان الفاظ العقود
انما نقلت من معنى الاخبارية الى معنى الانشاء فالذي استفيد من الشرع كون السبب هو اللفظ الموضوع للاعلام بالانشاء
ولا ريب ان في ساير اللغات لم يعهد كون معاني هذه الالفاظ بمعنى ما يرادفها في المعنى موضوعا للانشاء بل هي باقية على معنى
الاخبار وكون ما هو موضوع للاخبار سببا في مقام ما هو موضوع للانشاء اول الكلام ويمكن التمسك ايضا بظاهر اتفاق
الاصحاب فانهم لم يذكروا في شيء من العقود والايقاعات غير ما خرج بتصريحاتهم سوى الصيغة العربية ويكون ذكرهم في مقام
البيان قاضيا بالحصر ويلوح من ذلك اجماعهم على عدم الصحة بغيره مضافا الى ان الشارع في باب العبادات كلفه بقدر الامر
الالفاظ العربية في القرائة والذكر والتلبية ونحو ذلك من الادعية ولم يقل احد باجزاء ما يرادفها من الالفاظ الاخر
مع ان الاجماع منقول على عدم جواز عقد النكاح بغير الصيغة العربية ولا يكاد يظهر فرق بينه وبين غيره بل الظاهر منهم
عدم ترتب الاثر على الطلاق والايلاء والظهار والنذر والعهد واليمين الا بما ذكره من الالفاظ العربية واي فرق بينها وبين
غيرها والقول بانعقاد اليمين وغيره بغير العربية مما لم اعثر على مصرح به وهذا في الحقيقة يقرب من الاستقراء المفيد للقطع

بالحكم والمناقشة في التأسي من جهة كونه من الطبيعيات في هذا المقام من كون لسان الشارع من اهل العربية غير معلومة اذ ما في الباب وقوع الشك في كون هذا من الشارع لاجل كون لسانه كذلك او من جهة كون مقتضى الشرع ذلك ولان الظاهر في مثل هذا المقام المحل مع كونه من حيثية الشرع مراعاة لمنصب الشرع فهما مرتبطا بالاحكام ولو كان ذلك معتبرا لصدر منه ما يدل على شرطيته غيره كما ورد في المقامات الاخر الابقال لعل عدول اهل كل لسان من لسانه الى غيره وغير جايز فلعلهم لم يعلوا تحقق العربية لاجل ذلك لانا نقول الظاهر قيام الاجماع المركب على جواز ذلك اذ كل من جوز بكل لغة لم يخص الجواز لاهل كل لغة بل جوز بكل لغة لكل احد مع فهم المعنى واحتج القائلون بالتعميم بامور احدها صدق الاطلاقات الدالة على المعاملات او الايقاعات على الوقوع باي لغة كانت والاصل عدم الشرطية وفيه ان هذه الاطلاقات تنصرف الى ما هو الشايع المعتاد وهو العقد بالعربية او المعاطاة واما العقد باللغات الاخر فغير شايع بل نادر جدا بل يمكن دعوى القول بان اهل الالسنة من المسلمين لم يعقدوا الى الآن مع وقوع الصيغة العربية وان ارادوا الاهتمام وذلك واضح فلا اطلاق حتى يتمسك به مع اصالة عدم التقييد وثانيها ان العقد باي لسان اتفق فهو عقد وكذلك الطلاق ونحو ذلك فيشمله عموم ما دل على الوفاء بالعقود والمؤمنون عند شروطهم والجواب بمنع شمول هذه العمومات الا لما هو المعروف المعهود بين الناس من الصيغة المقررة بل يمكن الشك في كون الواقع باللغة العجمية ونحوه عقدا ام لا اذ معناه العهد المؤكد والتاكيد انما هو بما جرى عليه طريقة الشارع وبالجملة ندرة الوقوع والاطلاق كاف في ذلك مضافا الى عدم صلاحية مثل هذه العمومات الضعيفة الدلالة على العموم لما اشرنا من الوجوه القوية الدالة على الاشتراط وثالثها عموم قوله انما يحلل الكلام ويحرم الكلام فانه دال على كون السبب المؤثر هو الكلام وهو دال على الطبيعة خرج ما اخرجه الدليل فيبقى الباقي وفيه ان الظاهر

الظاهر وفيه ان الظاهر منه عدم كون ما عداه محللا ومحرما من القصد المحض والتمني والاشارة ونظايرها لا ان كل كلام محلل ومحرم والعبارة اخرى يراد به حصر السببية الى الكلام دون غيره وليس فيه اطلاق من جهة كيفيات الكلام وشرايطه حتى يتمسك به وذلك واضح ورابعها ما ورد من الادلة على ان لكل قوم عقدا ونحو ذلك فان الظاهر كونه لكل قوم بلسانه وفيه ان ظاهره بيان مشروعيته لكل قوم بمعنى ان لكل طائفة من الناس عقودا على حسب ما يحتاجون به في ملتهم لا ان كل عقد عقده قوم بلسانه كان فهو صحيح مضافا الى انه ورد ايضا لكل قوم نكاح بل الظاهر عدم شمول ذلك لهذه العبارة واما لكل قوم عقدا فلم اقف عليه واللازم جواز النكاح ايضا باي لسان كان مع ان ظاهر اصحابنا الا من شذ منهم عدم جوازه الا بالعربية وخامسها جريان سيرة الناس على الاكتفاء بكل لسان وفيه منع واضح لان بناءهم اما على المعاطاة او على الصيغة العربية وسادسها لزوم العسر والحرج في تعيين الاتيان بالصيغة العربية لكل احد مع انتشار الالسنة وتنائي البلدان وصعوبة التعلم وفيه منع العسر لجواز باب المعاطاة وليس غرض الناس غالبا الا حصول الملك وهو حاصل بالمعاطاة او غرضهم الآثار بعد الراجع الى الملك بالتصرف ونحوه مع ان المعاطاة متحقق مضافا الى منع حصول العسر بتعلم الفاظ الصيغ فانها كلمات قليلة يقدر عليها كل احد مع ان القادر على تعلم افعال الصلوة والاذكار والعبادات قادر على العقد والايقاع بلا اشكال مضافا الى ان تعلم الصيغ في جنب تعلم الاحكام كالقطرة في جنب البحر مضافا الى ان جواز التوكيل يرفع العسر والحرج بالمرة وسابعها ان العربية لو كانت شرطا لاشتهر في الاخبار تعليم الصيغ العربية على الناس لاختلاف الالسنة والاشتهر بين ذلك وفيه ان في زمن الشارع كان الاغلب المتشرعين عالما بالعربية والصيغ فلا حاجة الى التعليم مضافا الى ان هذه الانتشار في العبادات وفي المعاملات الوجهين اهمها وجود المبدل في المعاملات وهي المعاطاة دون العبادات ومنها

وثامنها جواز التوكيل في المعاملة دون العبادة فصار سبب المبالغة في ذلك دون المقام من جهة ذلك وهو واضح لمن راجع طريقة الناس ومن الحق الجواز حتى في النكاح لاحظ هذه الادلة ومنع الاجماع المدعى على المنع فيه وسرى الى ما هو اللازم الاحتياط من امر الفروج وجعل الباب مفتوحا لكل داخل وادلة القول باشتراط العربية ايضا وان امكن المناقشة فيها بان الحصر ممنوع وهو الاصل مندفع بما ذكرنا من ادلة التعميم والتأسي انما هو فيما علم وجهه مع ان الكلام انما هو في الصحة والبطلان لا في العربية الآن لزوم الاتيان بالعربية او صحته والترك لا يدل على عدم الجواز والصحة بل الترك انما هو مبني على عدم اللزوم بعد تسليمه ومجرد عدم كون الالفاظ في غير العربية منقولة الى الانشاء غير قادح لمنع التحول في العربية ايضا لتبادر الاخبار عنه مع الخلو من القرينة وكونه في مقام العقد قرينة على الانشاء ودعوى صيرورتها حقايق في خصوص مقام العقد بعيدة جدا كان دعوى كونها حقيقة في الانشاء معكوسا وايهام الاخبار في المقامات الاخر بعيد بل مقطوع العدم ولو سلم النقل فانما هو في الالفاظ المشتقة من موارد العقود والايقاعات كلفظ بعت وانت طالق ونحو ذلك مع ان العقد العربي لا ينحصر في هذه الالفاظ كما يأتي ودعوى كون كل ما هو موضوع للانشاء صحيحا وكل ما ليس كذلك باطلا مخالف للاجماع القطعي ولو سلم ذلك ايضا فيصير هذا نزاعا في علم وجود المرادف في الالسنة الاخر لجوازه لو وجد اللفظ الموضوع للانشاء مضافا الى ان هذا البحث لا يصير قولا بعدم الجواز من جهة انه غير عربي وكلامنا في حيثية العربية وعدمها لا في الحقيقة والمجاز والاستقراء المفيد للقطع ممنوع والمفيد للظن ايضا مشكل اذ العبادات لا دخل لها في هذا المقام لانها تعبديات محضة بخلاف المعاملات فان العبرة فيها بالمعاني والالفاظ كواشف ومجرد مسئلة الطلاق واللعان واليمين ونحو ذلك لو ثبت فيها الاقتصار على العربية فهو انما ثبت بالنص

لا يستلزم كون ساير العقود كذلك سيما مع المعارضة بوجود طائفة منها جايزة بكل لغة كالاقرار الا ما اليه والاجماع بعد وجود المخالف ممنوع بل نسب الى الاكثر الاطلاق الدال على الجواز بالقرينة وغيرها وبالجملة مقتضى الاقتصار على العربية عدم ترتب الاحكام من اللزوم وغيرها الى ما وقع بغير العربية وان كان القول بالجواز بكل لغة غير بعيد بعد التامل الا في النكاح الدائم بل المنقطع ايضا لشبهة الاجماع والسيرة والاحتياط في امر الفروج والظاهر ان بعد الجواز بكل لغة لا يختص لاهل لسان بلسانه بل يجوز بكل لسان وفي الملفق من اللغتين وجه بعدم الجواز لعدم التعارف لكن بعد القول بعدم العربية والجواز باي لغة كانت فالاقوى فيه ايضا الجواز   اختلف كلمة الاصحاب في ضبط الفاظ العقود اختلافا فاحشا فمنهم من اقتصر على لفظ واحد ومن اقتصر على لفظين ومن اقتصر على الفاظ ومنهم من اعتبر خصوص الحقايق ومنهم من تسرى الى المجاز القريب ومنهم من اعتبر المجازات مطلقا ومنهم من اعتبر القرينة كيف كان ومنهم من ذكر الاقتصار الى الايجاب والقبول والطلق ومنهم من مثل بامثلة ومنهم من ذكر الصيغة ايضا ومنهم الايجاب والقبول ثم قال والصيغة الصريحة هذا ولا يخفى كل ذلك على من راجع كلماتهم اعرضنا من النقل مخافة التطويل ومجمل الكلام ان المحتملات هنا بحسب الوجوه الفقهية امور احدها الاقتصار على ما يشتق من مواد العقود فاتحة كبعت وصالحت وآجرت ووكلت واودعت واوهبت وانت طالق ونحو ذلك وثانيها اعتبار كل ما يفيد هذا المعنى حقيقة مثل شريت مع القرينة المعينة بناء على الاشتراك بين البيع والاشتراء وملكت العين لو اريد المنفعة على احد الوجهين وبالجملة كل لفظ يفيد معانيها بالوضع وثالثها التسري الى المجازات القريبة ايضا ورابعها اعتبار

مطلق المجاز المفهم للمعنى ونحوها مما يسمى باعتبار القرينة فى الدلالة سواء كان حقيقة او مجازا مانوسا وبعبارة اخرى
لفظا يكون فهم ذلك المعنى منه سريع الحصول اما لاجل اصل وضعه او كثرة استعماله او تعارفه والمجاز الا غير
علاقته ومعناه والذى يقتضيه النظر الصحيح ان الميزان هو مراتب اللفظ فى افادة المراد بمجرده او بالقرائن والربط
فى ذلك امور الاول ظهور اجماع الاصحاب على هذا المعنى بعد التامل فى كلماتهم على اختلافها فان الظاهر من اختلافهم
التشابه او خصوصية هذه الالفاظ ليس معيار الحكم بل الميزان عدم بقاء الاشتباه ولذلك ان اغلبهم قصروا على الحقائق
والمجازات المانوسة بل صرحوا فى بعض المقامات بالتعميم بما يشمل كل ذلك والظاهر ان اقتصار بعضهم على الصيغ الماخوذة من
المواد المخصوصة لاخر فى الذكر مثال ويرشد اليه ذكرهم كاف التشبيه غالبا مضافا الى ان مثل العلامة والمحقق والشهيد
ونظايرهم اختلفوا فى كتبهم المشهورة فى تعداد الصيغ بل كل واحد منهم اختلف كلامه فى كتبه وحمل ذلك كله على تجدد
الراى والعدول وارجاع اختلافاتهم الى النفى والاثبات ودعوى الحصر بعيد غاية البعد الثانى تعليل جماعة منهم
جواز بعض الالفاظ بانه صريح فى هذا المعنى وعدم جواز بعض لبعده عن افادة المرام ولازم كونه مانوسا وذكر جماعة
منهم بعد ذكر الايجاب والقبول وصيغتهما الصريحة كذا فتلك الدال على ان المعيار الصراحة الثالث ما هو المعلوم من طريقة
الشرع ان المعيار فى امثالها ليست على خصوص الالفاظ بل المدار فيها على المراد والالفاظ قد اعتبرت كواشف
فلا وجه للاقتصار على ما يشتق من اصل المراد ولا على خصوص الحقيقة ثم شذوذ القول بالاقتصار بها كما ستذكر فينبغى ان
يكون المدار على ما يفهم المعنى الكلى حيث ان بناء الشرع غالبا انما هو على قطع التشاجر والتنازع فى العقود ونحوها

بالالفاظ

الالفاظ لما كانت مثار الغش فالحكمة تقتضى ان لا يكون المعيار فى السببية الا اللفظ المتبادر الواضح الدلالة
لا على ما كان فهمه يحتاج الى تخريج بعيد وبعبارة اخرى تتبع الشرع قاض بكون العلائم والامارات فى كل مقام مبنية
على الامور الواضحة دون الخفية على الافهام الرابع ان الادلة الخاصة مثل احل الله البيع والصلح جائز ونحو ذلك يشمل
كل ما وقع بلفظ صريح دون ما عداه واما الثانى فلانها اطلاقات تنصرف الى المعهود المتعارف وهو ما وقع بالصريح فقط
واما الاول اذ ليس المراد من هذه الالفاظ خصوص لفظ بعت وصالحت مع اجتماعها الشرائط والا لم يمكن التمسك
فى مقام الشك فى شرطية شئ بهذه الاطلاقات بل المراد منها ما يسمى سببا فى العرف صلحا ومزارعة ونحو ذلك ولا ريب
فى صدقها بما يقع بكل لفظ صريح والخامس ان عمومات العقود ايضا انما تنصرف الى الامر المتعارف بالبيع [illegible] ولا يراد
به الجامع للشرائط حتى يرجع الاجمال المسقط للاستدلال ولازم ذلك شمولها العقود الصريحة فقط دون غيرها لا يقال ان
المتبادر هو العقود المتعارفة فى زمن الخطاب والقدر المعلوم من ذلك ما هو الماخوذ من مواد الصيغ وما عداه لم يعلم
تعارفها فى ذلك الوقت فكيف يتسرى الى كل متعارف صريح لانا نقول اولا الظاهر تشابه الازمان وكون اللفظ
متعارفا فى هذه الازمان فى العقود دون ذلك الزمان بعيد وثانيا نقول ان المدار بمقتضى ما ذكرنا انما هو على كونه متعارفا
بمعنى انا فهمنا ان المعتبر فى الفاظ العقود الصراحة وهى متحقق فى المتعارفة فكل عقد متعارف صريح معتبر فى زمان تعارفه
دون ما اذا هجر والمهجور اذا تعارف فى زمان صار صريحا وثالثا ان بعد ما عرفنا مصير الاصحاب الى اعتبار الصريح نعتبر
من دخوله تحت العمومات والاطلاقات وما عداه نشك فى دخوله تحت العمومات والاطلاقات وما عداه يقتصر على المتيقن

بالاصل وعدم ثبوت ما عداه من الادلة وقد عرفت دفعه وبالاجماع الذى نقلوه على جواز العقد بالمجاز ويدفع
بمنعه اولا وباحتمال ارادة المجاز البعيد منه ثانيا وبمعارضته بالاجماع المحكى بل المحصل على جواز ملكت فى البيع مع انه مجاز
فان قلت ان ملكت حقيقة فى البيع لانه مشترك معنوى اطلق على الفرد مع الارشاد الى الخصوصية من الخارج او ان قيد
الاطلاق ينصرف الى البيع او مشترك لفظى بين مطلق التمليك والبيع او منقول من الاول الى الثانى او انه وضع
بالوضع [illegible] المجاز ثبت كونه حقيقة بالاشتراك لفظا او بالنقل او بالوضع الجديد واضح ينافى للاصل
ونص اهل اللغة واما كونه من باب اطلاق الكلى على الفرد فهو وان كان يحتمل فى بادى النظر الا انه فاسد بعد التامل لان
المقصود منه فى مقام العقد انما هو انشاء التمليك ولا ريب ان التمليك الكلى غير معتبر الا فى ضمن احد الانواع من بيع
او صلح او هبة او نحو ذلك فانشاء التمليك الكلى غير مشروع قطعا فلابد من قصد احدى الخصوصيات فى الانشاء وهو مستلزم
لارادة البيع مثلا من التمليك وهو عين المجاز فقد تبرء جدا واحتمال ان حالة البيعية تصرفه الى البيع فلا يحتاج
الى قصد الخصوصية من اللفظ واضح الضعف اذ الاصل لا يوجب انصراف الالفاظ وصراحته والا لزم وقوع قصد الانشاء
مع التمليك الخاص فلا مناص عن المجازية واحتج بعض من ذهب من المتاخرين الى كفاية اى لفظ كان من دون
اعتبار خصوصية فيه حكما باصالة عدم الشرطية وبعموم انما يحلل الكلام ويحرم الكلام وبخلو الاخبار عن ذكر الصيغ المخصوصة
بالعقود ولو كان معتبرا فيه الخصوصية لاشتهر مع انه لم يثبت بل بعكس الامر وبان الاخبار الواردة فى باب العقود
متشتتة غاية الاختلاف مع اختلاف فى الالفاظ والكيفيات ويستفاد من ذلك الامر بكفاية كل ما يسمى لفظا وعقدا

والا بان

ولا ريب ان هذه الادلة كلها لا يثبت ازيد من اعتبار الالفاظ الصريحة اذ ليس فى الاخبار الواردة فى الابواب
ما دل على الجواز وليس فيه صراحة الانشاء مع ان فى ازائها ايضا بعض الاخبار الدالة على عدم الجواز ببعض الالفاظ
الكاشفة عن عدم كفاية كل لفظ ولا يخفى ذلك على من لاحظ الروايات فى ابواب العقود وربما نشير الى بعضها
فى المبحث الاتى ان شاء الله تعالى وخلو الاخبار عن الصيغ ممنوع بل فيها ما يدل على ان الصيغ كانت معلومة
عندهم بحيث لو خرج واحد منها الى غيرها لاحتاجوا الى السؤال عن حكمه وعموم تحليل الكلام وتحريمه ممنوع والظاهر
نفى الحكم عما عداه لا اثباته لكل كلام وقد تقدم البحث فيه وليس فى الادلة عموم او اطلاق يشمل كل لفظ
حتى يتمسك فى اشتراط الصراحة بالاصل والذى يظهر كونه داعيا الى المصير الى كفاية كل لفظ مع عدم
الدليل عليه ومخالفته لظاهر اتفاق الاصحاب انهم لما راوا ما يرد من الاعتراض على باب المعاطاة من جريان
احكام الملك على المقبوض بالمعاطاة مع فتوى المشهور بان تقابضهم بنفسه لا يملك بل يفيد الاباحة ارادوا التخلص
عن ذلك بالقول بكون كل لفظ كافيا فى التمليك حيث ان المعاطاة لا يخلو من لفظ الا نادرا لو لم يخلو اصلا
فيصير داخلا تحت العقد المملك ويرتفع الاشكال عن البين ولكنه مما لا يسمن ولا يغنى من جوع اما
اولا فلان فتوى المشهور بالاباحة انما هو فى المعاطاة المعروفة الغير الخالية عن اللفظ غالبا فلا ينفع ذلك فى
رفع التناقض والاشكال لو اريد من ذلك رفع التناقض عن كلامهم واما ثانيا فلانه لو تم لنفى ايضا بان كل
لفظ مملك فانا نقول به لو قصد النقل والانتقال باللفظ وجعل سببا فى المعاملة ولا ريب ان اللفظ الصادر

من الناس فی المعاطاة لا یریدون به سوی المقاولة واما التملیک وانما یحصل بالفعل عندهم لو قصد التملک کما قلنا والاکتفاء مع ظاهر المشهور واما اللفظ فلا مدخلیة له فی شیء منها کما لا یخفی علی المتامل
اختلفوا فی اعتبار الماضویة فی العقود او کفایة الجملة الاسمیة ایضا او المستقبل کذلک او صیغة الامر ایضا او صحتها بالاستفهام ونحوه مع الجواب بنعم ونحوه وکذلک فی القبول او کفایة ما هو الصریح فی کل باب بای عبارة کانت او الدوران مدار الدلیل الخاص فیما دخل او خرج علی وجوه بل اقوال اصح من اعتبر الماضویة بامور احدها ان الصراحة معتبرة بتقریب ما سلفنا من الادلة وهی کالخبر فی المادة معتبر فی الهیئة ولا ریب ان الامر بعید من مقاصد العقود جدا والمستقبل محتمل لان یراد به الاستفهام او یراد به مجرد الوعد فلا صراحة فیه فی الوقوع والانشاء والجملة الاسمیة صریحة فی الاخبار فانحصر فی الماضی نعم الوقوع فی التملک الذی هو المقصود بالعقد اقرب الی مدلوله اللغوی فان قلنا بانه منقول من معناه الاخبار فلا کلام فیه وان قلنا بالمجازیة فهو اقرب من غیره الی قصد هذا المعنی المجازی وثانیها ان ادلة العقود لعمومها واطلاقها لا تشمل غیر ما هو المعهود بین الناس ولا ریب فی کون المعهود الماضی فقط دون ما عدا فیصیر الماضی ما یثبت سببیته وما عداه باق تحت الاصل وثالثها مصیر کثیر من الاصحاب الی اعتبار الماضویة بل الظاهر اتفاقهم علی ذلک الا فیما خرج بالدلیل وخامسها حکایة الاجماع من جماعة علی عدم الجواز بغیر الماضی من غیر الهیئات المخبور بشهرة العمل المعتضد بالاصل مع فائدة بطریقة الاحتیاط واحتج من عمم بان العرف هو المعیار

المعیار فانما یحقق صحته وتمثیل الاصحاب بما هو غیر دال علی الانحصار سیما مع تصریحهم فی مقامات آخر بجواز الامر وبالجملة الاسمیة والمستقبل ونحو ذلک ولا یفترق الحال فی قصد الانشاء بین هذه الهیئات لکونها مجازا مضافا الی اطلاق ادلة العقود وعمومها واصالة عدم اشتراط الماضویة الا فیما ثبت ولیست الا صور یسیرة سیما مع ان العقود الجایزة قد اتفقوا علی جوازها بای هیئة کانت ولا فارق بین العقود من هذه الجهة والتفصیل بحیث ان یقال الجایزة کالهبة والقرض والشرکة والمضاربة والودیعة والعاریة والوکالة لا یشترط فیها الماضویة ولا خصوصیة هیئة اخری بل المدار فیها علی افادة المعنی کیف کان وقد نص علیها الاصحاب بل یکفی فیها الملفق من القول والفعل ویکفی الفعل من الجانبین ویدل علی ذلک سیرة الناس واطلاق الادلة فی مشروعیة ذلک کله یشمل هذه الصور کافة وانما البحث فی العقود اللازمة التی لا تکفی فی ردها المعاطاة ولا کل لفظ هل یعتبر فی ذلک الماضویة ام لا المنقول قد ورد الاکتفاء فی المزارعة بصیغة الامر فی النص وافتی به الاکثر وافتی جماعة فی المساقاة ایضا بذلک مع عدم النص وافتی الاصحاب بجواز الجملة الاسمیة فی الرهن وهو من العقود اللازمة من وجه وان جازت من آخر والقاعدة علی ما زعموا تبعیته لاخس الطرفین وهو اللزوم للاول مع انهم جوزوا فیه وبمجرد تعلیلهم بجوازه من طرف المرتهن الذی هو العمدة لا یکفی فی ذلک اذ المدار علی صدق ادلة الرهن وعدمها ولم یرد دلیل علی الجواز فی الجایز والعدم فی اللازم حتی یشمع فی ذلک صدق اللازم والجایز وتلحق الملفق باحد الطرفین بالترجیح والشرای فی الغرض بالجواز بای لفظ یؤدی المعنی من دون ظهور خلاف بینهم فی ذلک مع انهم اختلفوا فی کونه

عقدا جایزا او لازما وان قلنا بانه جایز وحققنا فی بحث اصالة اللزوم فراجع وجوزوا فی الهبة بقوله هذا لک ونحوه حتی الشهید الثانی الذی یری شرطیة الماضویة ویبالغ فیه ورد النص فی بحث المزارعة علی القاعدة ما اختاره وقال الخروج بهذا النص الضعیف عن قاعدة نظایره مشکل مع ان الهبة قد تکون لازما کما فی هبة ذی الرحم والزوجین کما افتی به هو ودل علیه صحیحة زرارة وقد نقل فی اول عقد الهبة فی الروضة بکفایة قوله هذا لک من دون تفصیل بین کونه لازما او جایزا وورد فی روایة سهل الساعدی فی النکاح الجواز بصیغة الامر وافتی به فی روایة المتعة الجواز بلفظ المستقبل وقد افتی بجوازه فی مطلق النکاح ایضا جماعة وقد وردت ایضا روایات متفرقة فی باب البیع وغیره وقد جمعها صاحب الحدایق فی اوایل البیع مع الخلاف فیها بالجملة الاسمیة والمضارع والامر وغیر ذلک فاما ان نقول بان ذلک مطروح والمعتمد هو الماضی عملا بالمتیقن من الادلة والرجوع فیما سواه الی اصالة عدم الصحة واللزوم واما ان نقول ان هذه کلها ما ورد فیها دلیل معتبر نقتصر علی مورده ولا نتعدی الی المقامات الاخر وما لیس دلیله معتبرا فهو غیر مسموع فی قبال الاصل واما ان نقول بان هذه کلها محمولة علی المقاولة والاندفاع وعدم کون العقد بعد ذلک فلعل فی هذه الروایات صدر العقد ایضا ولم ینقل فی الروایات نقل المعاملة ولا اقل من وقوع المعاطاة فی اکثرها واما ان نقول بعدم اعتبار هیئة خاصة بل نقول ان المیزان الصراحة کیف کان فهذه احتمالات اربع اجودها الاحتمال الاخیر بعد الحمل علی المقاولة بعد الظهور کل ذلک فی کونه عقدا بنفسه فراجعها والطرح بعید جدا لاعتبار بعضها بالعمل وکثرتها وتخیر المنقطع صدور بعضها عن الائمة وبعد الاقتصار الی محالها لعدم ظهور تفرقة بین العقود فی ذلک والحمل علی المقاولة

ولتفصیل الکلام محل آخر وفی اشتراط صحة الالفاظ وسلامتها من التحریف واللحن وبقائها قولان اقربهما الاشتراط مع الاختیار وعدم جواز ما یفسد المعنی لعدم انصراف الادلة الیه وان قصد المعاملة واصالة عدم النقل ونحو ذلک من الادلة وفی صورة عدم کونه مغیرا للمعنی ینبغی الحکم بالصحة والا بطل کلمات اهل البادیة کلهم فانهم یتکلمون بتحریف واللحن غالبا مع انه صحیح واشتراط عدمها فی العبارة للدلیل واما مع العذر فالواجب الاتیان بالمقدور لعموم قاعدة المیسور والاجماع الظاهر من الاصحاب وفی کلام بعضهم انه مشهور والاستلزام التکلیف بالتوکیل العسر والحرج الشدیدین بخروج العقد عنه بالمرة ایضا مخالف للاصل والقاعدة فانحصر فی لزوم اعتبار ما امکن ولو اختلف جهات الصحة لغویا واللحن وتغییر حرکة او حرف اعرابی او بنائی فی العربی کان ذلک او فی غیره من الالسنة فهل اللازم اعتبار الاصح فالاصح فی کل مرتبة من المراتب ملاحظة للاقرب فالاقرب فالا یقدر علی تتمیم حرکاته اولی مما لا یقدر علی تتمیم حروفه وما نقص حرکة الاعراب اولی من حرکة البناء وکذا بالنسبة الی الحرف الواحد والمتعدد والحرکة الواحدة والمتعددة ونظایر ذلک کل ذلک للاصل واذا تعارض الرجحان من الجانبین کحرف من جانب او حرکتین من جانب آخر فالرجوع الی المرجحات الاخر او التخییر بین هذه الصور اذ بعد نقصان الکل لا یتفاوت الحال فلا وجه لتقدیم احدها علی الاخر او القول بتقدیم اللفظ الصریح علی المدعی ای نحو کان وجوه واحتمالات ولا یبعد ان اللفظ الصریح لا بد من اعتباره ولا عبرة بغیر الصریح لا فی محرف ولا فی صحیح واذا تعارض فیه جهات التحریف فالاقرب الالتزام بما هو اقرب للصحة وان تعارضا فالتخییر ولا یبعد القول بالتخییر ایضا من اول الامر حذرا من لزوم العسر والحرج فی اشتراط الترتیب والتطابق وذکرهما

الاول في الترتيب وهو عبارة من تقديم الايجاب على القبول وذهب جماعة من الاصحاب الى لزومه في العقود كافة وانه لو انعكس
لم يصح وذهب الاكثرون الى عدم لزومه فيصح تقديم كل منهما على الاخر وذهب بعضهم الى التفصيل بين النكاح وغيره فيجوز
فيه دون غيره وفصل بعضهم بين القبول بلفظ قبلت ونحوه فجوز التقديم في الثاني دون الاول احتج القائلون
بالترتيب بامور احدها اصالة عدم النقل والانتقال الا بما ثبت من الادلة وليس الا ما تقدم فيه الايجاب وثانيها ان ادلة
العقود كلها تنصرف الى ما ترتب فيه القبول على الايجاب فالعكس ليس مشمولا لادلة العقود فلا يصح وقد تقدم ما يوجب
فارقا بين الدليلين وثالثها ان القبول عبارة عن الانفعال وهو مبني على كون فعل صادر من اخر حتى يتحقق بها
انفعال ولو تقدم على الايجاب لزم البناء على ما لم يقع احتج من جوز التقديم بالتقديم بوجهين احدهما سيرة المسلمين بل
الكل على ذلك وثانيها اطلاق ادلة العقود الشامل لصورتي التقديم والتاخير والاصل عدم التقييد ويمكن ان يتمسك
بدلالة النصوص في النكاح على تقديم القبول من جانب الزوج فيما عداه بالاولوية اذ الاحتياط في امر الفروج اشد او
بعدم القائل بالفرق يستعمال فالقول من فرق بينهما ومن فصل بين النكاح وغيره اعتمد في النكاح على النص الدال على
التقديم وفي غيره بالاصل ومنع الاجماع المركب ومنع الاولوية ايضا بان الايجاب في النكاح انما هو من طرف المرأة وهي
تستحيي غالبا فناسب تقديم القبول لغلبة التسرع في الحياء وهو غير موجود في الابواب الاخر ومن فرق في افراد القبول بين
قبلت ونحوه وبين غيره كتزوجت واشتريت وابتعت ونحو ذلك بان القبول وما بمعناه صريحة في البناء على امر سابق
فاستعمالها فيما لم يقع بعد مستبعد راجع الى استعمال المجاز البعيد بل والى القبيح سماه على ما هو عليه لزم ارادة المحال وذلك

فاده

فاسد والمراد بين ارادة المحال او المجاز البعيد المفرط في البعد وكلاهما مما لا يصح فلا يجوز تقديمه واما غيره فلا اشكال
فيه في هذا المقال لانه باق على معناه صار كالايجاب ولو صرف عن معناه الى القبول لم يكن بعيد الحمل على معناه فقد تحرر
والتحقيق يقتضي رسم الكلام في بيان امرين احدهما في معنى الايجاب والقبول والفرق بينهما فنقول كان لفظ الايجاب
لا مدخل للتسمية فكذلك لفظ القبول بمعنى انا لم نجد مقيدا يقال فيه اوجبت ومع ذلك يسمون مثل بعت ايجابا
فكذلك القبول ينبغي ان لا يدور مدار لفظ قبلت بل قد يكون بنعم وبلى وتزوجت واشتريت ونحو ذلك من
الالفاظ والاخر فالميزان في معرفة الايجاب والقبول اي شيء فنقول يدور الفرق بينهما بين اشياء احدها ان يكون الفرق بينهما
بالتقديم والتاخير بمعنى ان كل جزء من جزئي العقد تقدم على الاخر في الوجود الخارجي فهو يسمى ايجابا اي عبارة
كانت وما تاخر في الوجود الخارجي يسمى قبولا باي نحو وعبارة كان وثانيها ان يكون الفرق بينهما بكون ما يصدر من
الجانب الذي هو العمدة في هذه المعاملة ايجابا وما يصدر من الجانب الاخر قبولا سواء تقدم او تاخر بلفظ القبول
او غيره فما يصدر من البائع ايجاب وان قال قبلت الاشتراء وما يصدر من المشتري قبول وان قال ابتعت المال وكون
الموجب هو العمدة اما ان يكون من جهة كون العوض الذي هو موضوع العقد منه كالمرأة في النكاح والبيع والعين في
المنفعة في الاجارة ونظائر ذلك من الوقف والصدقة والهبة والسكنى والقرض والرهن والضمان ونحو ذلك او من جهة
كون المتعاقدين قاصدين لكونه العمدة كما في الشركة مع البذل من الجانبين ونحوه وبالجملة كل من هو العمدة في هذا العقد
يسمى موجبا والاخر قابلا ولا عبرة بالتقديم والتاخير والالفاظ في ذلك وثالثها ان يكون الفرق بينهما بامر معنوي وهو ان

الايجاب عبارة عن الابتداء باحداث اثر بحيث يكون هو المقتضي في الحصول وهو الذي يستند اليه الفعل
والقبول عبارة عن الانفعال الذي هو بمنزلة رفع المانع عن ذلك المقتضي نظيره ان الزوج مثلا اذا قال تزوجت بك
المرأة قبلت او رضيت او زوجتك نفسي فالاول ايجاب وان صدر من الزوج لانه احدث الاثر واوجد المقتضي في
المعنى وما صار من طرف المرأة هو رفع المانع والانفعال لذلك الفعل وهذا مع كون الرجل قاصدا لان يكون الزوجية
اي جعل نفسه زوجا والمرأة زوجة ولو قالت المرأة اولا زوجتك نفسي قاصدة بكون نفسها زوجة والرجل زوجا
فهي موجبة والرجل قابل لو قصد الانفعال من ذلك الفعل وان تقدم قوله تزوجت وبعبارة اخرى لو قال الزوج تزوجت بك
وهو يريد الانفعال من ذلك التزويج كون المرأة بعد ذلك فهو قبول وان تقدم وان اراد احداث النكاح فهو موجب والمرأة
ايضا نعلم بالقياس ونحوه ولو قال المشتري ابتعت او اشتريت قاصدا نقل الثمن من جانبه الى البائع ونقل المبيع اليه
فهو موجب والمراد قبول ما يحدثه البائع بعد ذلك من البيع بمعنى ان ملتزم بما ينشئه بعد ذلك من التمليك و
لست بمانع من ذلك فهو قبول وان تقدم ومن هنا يعلم وجه التسمية بالقبول لانه متحقق في ارادة الانفعال وقابل
لارادة الاحداث والتاخير والايجاب لانه صريح في ارادة الفعل ومن ذلك ظهر انه لا يمكن النزاع في لفظ قبلت انه يقدم
او يؤخر اذ لا يمكن استعماله في معنى الايجاد والاحداث لانه مجاز بعيد بل غلط فهو مبني على نوع فلا بد من تاخره وهو متمحض في القبولية
وثانيها ان النزاع لا يعقل وقوعه على الفرق الاول من الايجاب والقبول اذ لو بنينا على ان كل ما تاخر فهو القبول كيف يعقل
تقدمه وان بنينا على الفرق الاخير فكذلك اذ بعد فرض ان القبول عبارة عن الانفعال يحمل الى ان ينشئ القبول بوقوعه على كون

الايجاب

الايجاب منشئا قبله وقبول الفعل الذي لم يقع بعد يستلزم تقدم الانفعال على الفعل وهو محال ولو كان القبول بمعنى حقيقته
لا يمكن تقدمه وتصير الالفاظ الاخر التي تقع موقع لفظ قبلت ونحوه اذا اريد منه حقيقة القبول كلفظ القبول
الذي لا يعقل معناه الا بعد وقوع مقبول فالمانع حتى يصير تقليا لا يقال اي مانع من انشاء قبول ما يقع بعده سواء كان
بلفظ القبول او بغيره فيقصد المتكلم كونه راضيا وملتزما بما سيقع من مضمون الايجاب لانا نقول ان اراد من ذلك انشاء
الالتزام والرضا فهو ايضا ايجاب واحداث لشيء وهو خارج عن حقيقة القبول وان اريد منه حقيقة القبول الا يتحقق
الا بعد القبول والفرض ان الانشاء لا يتخلف عن المنشأ فتقدم القبول بهذا المعنى المستلزم لوجوده من المقبول بل هو
لا ذن وهو خارج عما نحن فيه واما التخلف وجود القبول عن وجود المقبول واما تخلف الانشاء عن المنشأ وكل ذلك باطل
وسياتي تحقيق ذلك في باب التعليق في العقود ان شاء الله تعالى وبالجملة فحقيقة القبول مع كونه قبولا يمتنع تقدمه
على القبول والذلك نص الشهيد الثاني في جواز تقدم القبول على الايجاب في مقامات عديدة ان هذا القبول حينئذ يكون
في معنى الايجاب فانحصر النزاع فيما هو بصورة القبول في العقد سواء كان عمدة قبولا من جهة كون لفظه كذلك كلفظ
ابتعت ونحوه او كونه من الطرف الغير المقصود في العقود فلفظ اشتريت من المشتري قبول ومن البائع ايجاب لانه العمدة
ونحو ذلك غيره والذي يترجح في جواز تقدمه لانه يصير كالايجاب بل هو ايجاب حقيقة وان كان لفظه في معنى القبول الا
من المتعاقدين متساويان في احداث الاثر فكل من بدأ بالانشاء قاصدا ذلك صح سواء سمي قبولا او ايجابا لان القبول
بهذا المعنى ايجاب وعموم ادلة العقود يشمله ولا اشكال في الاطلاقات بحيث يوجب خروج ذلك من تحته ولا يلزم الالغاء

لم يقع التلبيس بهذا البناء بل هو ابتداء ولا مانع من استعمال اللفظ هو في صورة القبول في الايجاب قصدا لاحداث الاثر نعم
لما كان لفظ القبول بما هو صريح في هذا المعنى غير قابل الصرف الى المعنى الايجابي منشاء منه لمانع لفظي الا مانع عقلي او
لا يمكن ارادة الايجاب منه لغة وعرفا لم يكن من تقديمه ايضا مانع ولو اريد من اشتريت وغيره ما هو حقيقة معنى القبول فهو
ايضا غير جائز التقديم لامتناع انشاء هذا المعنى قبل وجود موجب له فتأمل جيدا واحتمال ان القائلين بالجواز يريدون ذلك
مع كون القبول على حقيقته والمنكرون ينكرونه مع كونه مخالفا لتصريحهم بانه اذا تقدم يصير ايجابا يستبعد منهم جدا وتفصيل
الكلام ازيد من ذلك مما لا يناسب المقام وان كانت المسألة مما يليق بها التفصيل الشافي في التطابق والمراد به
امر او المجموع الاول اتصال القبول بالايجاب وعدم تخلل الفاصل بينهما والفاصل اما الرد والابطال كما اذا قال بعتك
او بعتك ثم قال ما اريد او ما ارضى ثم قال قبلت واما الكلام الاجنبي كما اذا قال بعد بعتك فلان جاء
او فلان مات سواء كان صدوره من الموجب او من القابل واما الكلام المتعلق بالعقد كما شرطا المأخوذ في ضمن العقد
او ذكر المبيع والثمن او وصفهما او ذكر المشتري ونحو ذلك واما السكوت من الجانبين وهذه الثلثة الاخيرة اما ان يكون
الفصل فيها طويلا بحيث يخرج عرفا عن الاتصال ويصير اجزاء العقد اجنبيا من الاخر او يكون بعضها لا يعتد به عرفا والحق
به العقد من الاتصال وتعارف فيها مباحث اما الاول في تخلل الرد بين الايجاب والقبول فلا ينفع القبول بعده لوجوه
منها ان الاول في كل عقد بعد خرج ما دل عليه الدليل والفرض ليس منه نظرا الى ان المتبادر من عموم ادلة العقود واطلاقها
عدم تخلل الرد فلا يشمل الفرض ومنها ان هذا الفرض لا يسمى عقدا ولا ايجابا ولا صلحا وبعبارة اخرى الفاظ العقود الزاما

ولانها

وجناسا لا تشمل مثل ذلك اذ المراد بها العهد والربط والتعلق والاشتغال ومع تخلل الرد لا يكون هذا ربطا ولا عهدا
والقبول بعد ذلك فرع بقاء الايجاب السابق وهو قد زال بالرد فان قلت نشك في بطلانه بالرد والاصل بقاء صحته
بمعنى الاهلية للتأثير اذ لحقه القبول قلت الظاهر ان الاهلية فيه انما هو بتوقع لحوق القبول فاذا جاء الرد انتفى
الاهلية علاوة به لا استصحاب فان قلت زوال الاهلية او تلك في علمها بالرد ممنوع بل نقول بعد ثبوت الاهلية
او لا للصحة بلحوق القبول لا وجه لارتفاعها الا بعدم القبول بالمرة والفرض ان القبول قد لحق فيقع الى ان القبول
قلت ان اردت ثبوت الاهلية للصحة بلحوق القبول من دون تخلل رد فهو مسلم لكنه دال على تخلل الرد وان اردت
ثبوت الاهلية للصحة ولو تأخر القبول عن الرد فهي غير ثابتة او لا هي مستصحب فتدبر جيدا وبالجملة الشك اللاحق مبنيا
موجب للشك في اول الامر ومنها الاجماع الكاشف المحصل في كلامهم في ابواب العقود بشرطية عدم تخلل الرد كما لا يخفى
على من راجعها مع الاجماع المحكي المستفيض على ذلك ومنها ما طبقوا عليه في عقد الفضولي في كل مقام ان من له
التسلط والاجازة متى ما رد او لا بطل العقد ولا ينفعه الاجازة بعد ذلك مع تمامية الايجاب والقبول فكيف بمجرد
الايجاب وحده فاللازم بطلانه بالاولوية ومنها ان ما دل على شرطية الرضا والقصد في العقد مثل قوله تجارة عن تراض
او نحو ذلك من النصوص قد دل على شرطيته للعقد بمجموعه فمتى ما تخلل الرد في الاثناء فات شرط الرضا في اثناء العقد مع
ان ظاهر الدليل شرطيته في مجموع العقد ودعوى انه يكفي في ذلك صدور الايجاب والقبول عن الرضا مدفوعة بانه خلاف ظاهر
الادلة والفتوى تنبيه لا فرق في ابطال الرد للعقد بين صدوره من نفس الموجب قبل القبول بان قال ما ارضى او ندمت

او ابطلت ونحو ذلك وبين صدوره من القابل او هما معا فلا ينفع بعد ذلك تراضيهما على القبول ولا فرق ايضا بين
العقود الجايزة واللازمة لاتحاد الدليل في ذلك كله فكلما تخلل الرد بين الايجاب والقبول ابطل العقد نعم لهم كلام في تحقق
فان المشهور ذهبوا الى ان الموصى له لو رد الوصية في حيوة الموصى فله ان يقبل بعد وفاته وهذا ينافي ما ذكرنا من القاعدة
منافاة ظاهرة فنقول لا شك ان الرد لو صدر من الموصى فلا ينفع القبول والتراضي اللهم الا ان يقال بجعله وصية
جديدة فهو على القاعدة واما الموصى له فنقول بل عدم تأثير الرد هنا خرج بنص او اجماع او انه جاز على القاعدة او عدم تأثيره
ممنوع فندعي بطلان الوصية بالرد في حال الحيوة كما ان بالرد بعد وفاة الموصى قبل القبول تبطل اجماعا وبه وتحقيقه ومقتضى
التحقيق ان يقال ان النص لم نقف فيه على ما يدل على ذلك واما الاجماع فهو غير محقق ايضا بل ظاهر كلام الشهيد الثاني
في الروضة انه يحتمل البطلان بالرد وظاهره ايضا عدم الاجماع حيث نسب الحكم الى المشهور واما القاعدة فيمكن تقريرها بان يقال
ان ابطال الرد للايجاب انما هو في موضع لو وقع القبول لكفى وحيث ان قبول الوصية يعتبر فيما بعد وفاة الموصى على المشهور
ولا عبرة بالقبول في حال حيوة الموصى لا عبرة بالرد ايضا كما لا عبرة بالقبول بل لا يسمى هذا ردا في الحقيقة ويشكل بان
من اعتبر القبول في الحيوة ايضا افتى بعدم ابطال الرد في الحيوة كما يشهد في اللمعة فلو كانت المسألة مبنية على اعتبار القبول
وتبعية الرد له لكان ينبغي ان لا يقول به وثانيا انه لا ملازمة بين عدم اعتبار القبول وعدم ابطال الرد اذ لعل ان القبول
ان في حيوة الموصى لا عبرة بالقبول للوجوه المذكورة في محله ولكن نقول ان اهلية الايجاب تبطل بتخلل الرد على ما ذكرناه من
الادلة وما يقال انه يحمل على عدم رجوع الموصى وان رد الموصى له يصير بمنزلة وصية جديدة ولا عبرة فيها بخصوص لفظ [illegible]

بان بعد

بان بعد بطلان الايجاب لم يبق الا السكوت وهو لا يكون وصية جديدة والا لزم ذلك في العقود الاخر ايضا
وعدم رجوع الموصى انما ينفع مع بقاء الايجاب لا مع بطلانه بسبب وبالجملة ان قام الاجماع على عدم ابطال الرد هنا
فهو الحجة والا فمقتضى القاعدة البطلان لو اعتبرنا القبول في الحيوة ولو لم نعتبر في الحيوة ففيه وجهان ولعل الوجه فيه ايضا
البطلان لولا ظهور اطباق الاصحاب خلافه تتميم كما ان الرد يبطل تخلله بين الايجاب والقبول او في اثناء الايجاب او في اثناء
القبول كذلك يبطل تخلله بين العقد والقبض ايضا في كل عقد يشترط فيه القبض كالوقف والسكنى والتحبيس والهبة والصرف
والسلم والرهن على قول والقرض والصدقة والوجه فيه عدم حصول التمليك ما لم يتحقق القبض فالرد ابطال سلطنة المالك
قبل ان يقبض وبطل كما ان للاخوان يمتنع من القبض لعدم لزومه عليه وعموم اوفوا بالعقود انما دل على الوفاء بمقتضياته
وليس القبض منها بل هو شرط بمعنى انه ما لم يتحقق لم يصح لان كل من اتى بعقد يشترط فيه القبض يجب عليه القبض والاقباض حتى
وذلك واضح فمتى ما رد ولم يرض بطل العقد اذ لا بقاء لانتفاء التراضي قبل حصول الملك ولا ينفع القبض بعده وبالجملة
الكلام في الشرط والجزء كالكلام في الجزء وهذه قاعدة نفيسة والظاهر ان ابطال الرد تخلله بين العقد والقبض حيث
يشترط محل اجماع بين الاصحاب ولذلك فرعوا بطلان الوصية مع الرد بعد القبول وقبل القبض على شرطيته في اللزوم
وظاهر انه على فرض شرطيته لا كلام في ابطاله وثانيها تخلل الكلام الاجنبي واني حكمه من شرط الاتصال ونحوه منقول اما ان يكون
قصد من تكلم الاعراض عن الايجاب او لا فان كان الاول فهو يرجع الى الرد بالالتزام اذ لا فرق في الرد بين ان يكون بالفعل
بالمطابقة او غيرها من الدلالات والمميز زوال الرضا مع وجود ما يدل عليه ووجود الدال هو المعتبر في الكشف عن الابطال

كما قررناه في تبعية العقد للقصد وان لم يقصد الاعراض فان كان بحيث يوجب الفصل العرفي وينقطع به اتصال العقد فيبطل ايضا لعدم شمول ادلة العقود لمثله ولظاهر اتفاق الاصحاب في ذلك وان لم يكن مما يضر بقيد العقد عرفا ففيه وجهان من الشك في المانعية ومن شمول العمومات والاقوى الصحة وهذا هو الكلام من حيثية الفصل واما ابطال الشرط الفاسد ونحوه من حيثية الشرطية والتعليق وتقييد القصد فتلك مسئلة اخرى وينبغي ان يعلم ان الاتصال بهذا المعنى انما يشترط في العقود اللازمة من دون شبهة وكذا ما في حكمه كالرهن لانه لازم من طرف واما مثل الشركة والمضاربة والوديعة والعارية والوكالة والجعالة والوصية فلا يضر فيه تخلل الكلام الاجنبي مع عدم الاعراض والرد وذلك للاجماع عليه ظاهرا وعدم القدح في شمول الادلة لمثل ذلك وثانيها تخلل ما هو من لواحق العقد كقوله بعتك هذا الشي الفلاني بالمبلغ الفلاني بشرط كذا او بشرط الخيار ونحو ذلك وهذا غير قادح في الصحة لا في العقود الجائزة ولا في اللازمة لشمول العمومات واطلاق عدم المانعية وظاهر اجماع الاصحاب ولو طال الكلام بحيث خرج عن المتعارف عرفا ففيه اشكال والاقرب البطلان لزوال الاسم الموجب لزوال الحكم وثالثها تخلل السكوت وهو في العقد الجائز لا باس به لما مر من الادلة في تخلل الكلام الاجنبي بل عدم البطلان هنا بالاولوية واما العقد اللازم فالحق فيه البطلان بتخلل السكوت الخارج عن معتاد العقود لظاهر اتفاق الاصحاب في اشتراط فورية القبول فيها فورية عرفية وللاصل وعدم شمول دليل العقود بانواعها وجنسها مع العقد الواقع على ذلك الوجه خارجا عن اسم العقد اذ لا يكون ح ربط بين الايجاب فيصير كل منها كالكلام المستقل واما من جهة عدم انصراف الدليل اليه وعدم شموله على التقديرين فيبقى تحت اصالة الفساد الثاني من مباحث التطابق ورود القبول على ما ورد

بما يرد

عليه الايجاب كلا وبعضا بحيث لا يكون بينهما فرق من هذه الجهة فيلزم اتحاد العوض والمعوض وشرطا وزمانا ومكانا وساير القيود الماخوذة في العقد في الايجاب فلو قال بعت او اجرت او صالحت الدار مثلا بعشرة بشرط الخيار الى يومين وتاخير الثمن والعوض الى سنة فقال قبلت بنصف العشرة او كله بخمسة او هي مع الدابة بعشرة او بخمسة او بشرط عدم الخيار او كونه الى يوم او الى ثلثة او شرط فورية العوض او تاخيره الى شهر او غير ذلك من التغييرات بطل وكذا لو قال وهبتك بكذا فقبلت بلا عوض او انكحتك بشرط ان لا تخرجها من البلد فقال قبلت بلا شرط او لا بشرط او قال وكلتك في البيع اليوم او في البلد الفلاني او بالقيمة الفلانية فقال قبلت الوكالة في بيع غدا او اجارة اليوم او في البلد الاخر او في القيمة الاخرى ازيد من الاول او انقص بطل وكذلك غيره من العقود وبالجملة كل عوض ومعوض وزمان ومكان وشرط ونوع وصنف واطلاق وتقييد وتعميم وتخصيص وتعيين ووضع معتبر في الايجاب فلا بد من دون القبول عليه والا بطل ولا يفترق الحال في ذلك ايضا بين العقد اللازم والجائز والوجه في البطلان عدم صدق العقدية وقاعدة التبعية للقصد واجماع الاصحاب في ذلك وعدم شمول الادلة لمثل ذلك باجناسها وانواعها وعدم تحقق التراضي بالشي الواحد وذلك واضح الثالث تطابق الايجاب في الهيئة ايضا بمعنى انه وان لم يكن اختلاف في قيد او عوض او نحو ذلك لكنه لا بد ان يكون ورود القبول على المعاوضة كهيئة ما ورد عليها الايجاب فلو قال بعت الدار بعشرة فقال قبلت النصف بالنصف والنصف الاخر بالنصف الاخر او قال بعتك السيف والفرس بعشرين فقال قبلت الفرس بعشرة والسيف بعشرة او الفرس بخمسة والسيف بخمسة عشر او قال اجرتك الدار والدابة في سنة بخمسين فقال

قبلت الدار بالثلث والدابة بالثلثين او قبلتهما في ستة اشهر بخمسة وعشرين وفي ستة اخرى بخمسة وعشرين ونظاير ذلك كقوله وكلتك في بيع الفرس والعبد بثمانين فقال قبلت الوكالة في الفرس بعشرين وفي العبد بستين الى غير ذلك من الفروض المختلفة بحسب التعبير من جهة التفكيك الفايدة من حيث المجموع الى المجموع بطل من دون فرق بين التفكيك بالاجزاء المشاعة في الطرفين او بالمعين فيهما او بالمشاع من جانب والمعين في اخر فان ذلك كله موجب للبطلان من دون فرق في ذلك بين العقد الجائز واللازم والوجه في ذلك عدم ورود القبول على الايجاب فيلزم من ذلك عدم اندراجه تحت عموم العقود وانواعه وظهور كلام الاصحاب في اعتبار ورود القبول على الايجاب بهيئته لا بطور اخر فان قلت مقتضى انحلال العقد على العقود كون كل من اجزاء المبيع مثلا مبيعا بكل جزء من اجزاء الثمن يقابل له فلذلك يتبعض العقد ان يقبل البعض ويرد الباقي كالعقود المستقلة قلت قد تقدم تحقيق ذلك في قاعدة انحلال العقد على العقود ومجال البحث ان للهيئة الاجتماعية مدخلية في تعلق القصد فلا يلزم من قصد الموجب المجموع قصده لكل جزء بانفراده حتى يصير كالعقد المستقل بتمامه مع كون التعدد له احكام واثار كالشفعة والخيار وغير ذلك وفي مثل الوكالة ونحوها من الاذنيات السابقة فالتفاوت واضح وليس هذا مجرد خلاف بالصورة بل لهذا الاختلاف الصوري احكام حقيقية تترتب عليها وهي لا تتعلق بالايجاب المجتمع من حيث هو مجموع مضافا الى ان هذا الوهم يصح في صورة التبعيض على الاشاعة واما التبعيض في القبول بطريق التعيين فذلك غير مقصود وله احكام لا تتناهى لا تخفى على من له دربة في الفن وبالجملة ضلال من الفقيه الماهر فتدبر

من جملة الشرائط المعتبرة في العقود هي الشرائط باعتبار كونها لفظا وكونها خطابا كما ان لها شرائط

بعضها

باعتبار كونها عقدا وتوضيح ذلك ان للعقد جهات ثلث احدها ملاحظته باعتبار انه لفظ من الالفاظ والاثر ان اللفظ انما يعتبر في كل افهام سواء كان مقام عقد او غيره بشروط منها صدوره من اللافظ بقصد فلو تكلم ساهيا او ناسيا لا عبرة به وقد قدمنا ذلك في تبعية العقود للقصود وكذلك يعتبر صدوره بقصد ذلك اللفظ بعينه فلا عبرة بلفظ الغالط بمعنى كونه قاصدا لغيره فصدر من لسانه غير ما هو مقصوده بتعاو وقد مر ذلك ايضا ومنها ايضا صدور اللفظ مع قصد المعنى فلا عبرة بلفظ الهازل وقد مر كذلك ومنها قصد المعنى المقصود وهو الانشاء والايقاع بذلك اللفظ فلو قصد الاخبار او معنى اخر لم يقع وسياتي تحقيق ذلك في شرطية التنجيز وكون التعليق مبطلا وثانيها ملاحظته باعتبار كونه خطابا من المخاطب بمعنى كلاما متوجها الى الغير فيعتبر في ذلك تعيين المتكلم والمخاطب والاسماع والاستماع بمعنى انه لو قال واحد من الجالسين في مجلس لمخاطب معين بعتك الشي الفلاني بكذا او وكلتك او نحو ذلك ولم يعرف المخاطب في ذلك المتكلم اما من جهة كونه اعمى او من جهة عدم التفاته الى المتكلم فلم يدر ان القائل من هو فقال قبلت بطل وكذا لو عكس فقال المتكلم المعين بعتك غير موجه كلامه الى شخص معين فقال واحد منهم قبلت بطل ولو قال لزيد بعتك فقال عمرو قبلت بطل ايضا وكذا لو قال لزيد بعتك ولم يسمع زيد لكن علم بعد ذلك بالعمر او الايجاب من خارج فقال قبلت او لم يقصد المتكلم الاسماع فكذلك وبالجملة تعين الموجب والقابل قبل العقد وتوجه الكلام اليه واسماعه لذلك شرط في العقود كافة عدى ما نستثنيه عن قريب ولم يتعرض جماعة من الفقهاء بل كلهم لذلك على ان هذه ليس من شرائط العقد من حيث انه عقد بل من شرائط التخاطب والالفاظ ثم نظر اعتبار هم ذلك بما ذكره

في الجعالة فلا يشترط تعيين العامل ولا سماعه للايجاب الصادر من الجاعل فيصح ان يقول من رد عبدي فله كذا فلا عبرة بالتعيين
ويجوز ان يفعل واحد العمل بعد اطلاعه على صدور هذا الجعل وان لم يسمع به عند صدوره بل جماعة احتملوا بل افتوا بانه
لو لم يطلع على صدور الجعل ايضا لو اتى بالعمل بغير قصد التبرع او نادبا العوض وصادف صدور الجعل في نفس الامر كفى في
استحقاق الجعل وظاهر كلامهم هذا في الجعالة ان هذا من مختصات باب الجعالة فالتعيين للمتكلم والمخاطب والاستماع
في ساير العقود شرط اتفاقا من الاصحاب ظاهرا ممن ذكرهم ذلك في الجعالة مفتقر اليه لدلالته على اعتباره في ساير العقود وهو
كذلك وقد قررنا ان الدليل على ذلك مضافا الى اطباق الاصحاب على ذلك فتتضح قواعد التخاطب في ذلك فلا يحتاج الى ذكر
في الشرط مضافا الى ان العقود امور عادية ليست مجعولة من الشرع كما قررناه مرارا وليس من الشارع الا الامضاء والتقرير
وزيادة بعض الشرايط ونحو ذلك ولا ريب ان المتعارف بين الناس في العقود كلها تعيين ذلك كله والاستماع ونحو ذلك
فالادلة الدالة على العقود انما تنصرف الى اوضاعها المعهودة في العرف وهو ما ذكرناه بل يمكن دعوى عدم صدق
العقد بدون ذلك اذ ليس العقد الا المعاهدة وهي لا تتحقق الا مع الاسماع والاستماع فلا تذهل وبالجملة فلا كلام في ذلك
حتى في العقود التي تتاخر فيها القبول كالوكالة والوديعة والوصية ونحو ذلك فانه لا ريب في اعتبار كون المتكلم معينا عند
القابل وقاصدا للقابل المعين وسماع القائل لذلك الايجاب ولو بواسطة او بالنقل كما بينا في كون النائب بوكيل وموصى له
ما ذكرناه من القاعدة نعم لا يجوز ذلك في العقود اللازمة من جهة الانفصال والتراخي والحاصل في الوصية ايضا لو قبل
لواحد او وصى لك بكذا ولم يعرف الموصي فان قلت ففي صحته نظر بل القاعدة تقتضي البطلان الا في الجهات العامة ونحو ذلك

الذي لا عبرة

الذي لا عبرة فيه بالقبول وكذا لو اوصى لشخص مجهول في الظاهر بطلت الوصية نعم لو اوصى لرجل او لفقير او نحو
ذلك او لمن دخل الدار فهذا في الحقيقة رجوع الى تعيين الكلي ولا باس لانه متعين في ضمن الفرد ويقبل الو
اتفق في بعض هذه العقود بشيء خرج عن هذه القاعدة باجماع ونحوه فيصير كالجعالة في هذا الحكم حيث لم يشترط
فيه معلومية العامل ولا الاستماع ونحو ذلك كما قررناه وهو مصرح به في كلامهم وهذه قاعدة نفيسة يمر بين بعضها بالاصول
والقواعد وظاهر اتفاق الاصحاب ومقتضى الادلة الاخر ايضا به فتظهر ثمرتها في فروع كثيرة والاشتغال بمنعها من بسط
المقال نعم هنا كلام وهو انا قد اشترطنا ان تعيين المتكلم والمخاطب والاسماع من شرايط التخاطب ان التخاطب
يمكن مع عدم معلومية المخاطب بعينه كما في قول القائل ليفعل احدكم كذا مثلا نظير الواجبات الكفائية وكذلك
يمكن لاحد الاسماع لكلام من يتكلم مع انه لا يعرفه والحق ان ما في الاخبارات في المجالس فلا ريب في
كون المخاطب هو الشخص المعين او الكل وكذلك في الاوامر وان علق بواحد لا بعينه لكن الحق ان الطلب مع
واحد لا بعينه بل يتعلق به بالكل فالمخاطب هو الجميع لكن اتيان الواحد يسقط من الباقي فالواحد لا بعينه
المنشأ المعتبر في السقوط الا في اصل التخاطب وقصد الجميع في مقام المعاملة وانشاء العقد غير متصور اذ لو اريد تعلق
الانشاء بالجميع فلازمه الاشتراك او الاستقلال مع التوزيع او بدونه مع ان الغرض ان القابل واحد وان لم يعلم
وهو لم يكن مخاطبا بعينه ولم يكن القبول مقصودا اليه ولو قصد كل واحد واحد فهو موجب لاستقرار الملك للواحد المتعدد
وهو غير معقول اولا وغير مقصود ثانيا وان اريد الواحد لا بعينه فالكلي لا يكون مالكا الا في مثل مصارف الزكاة ونحوه على

احد الوجوه فلا بد من قصد المعين بالخصوص وليس غرضنا بالمعين هو خصوص الفرد بل غرضنا على التعيين كون
لا يكون فيه اشتباه بغيره ويكون قابلا لموضوع العقد فلو وكل كل من هو لابس للعباء مثلا جاز لانه معين
غير مشتبه وموضوع الوكالة شيء قابل للتحقق في الاشخاص المتعددين بخلاف بيع الكتاب للواحد فانه
غير قابل للنقل الا الى واحد متعدد بالتشريك والاسماع للاخبار من المخبر الذي لا يعرف فهو من جهة عدم
تعلق غرض للسامع في ذلك غير سماع كلامه بخلاف العقد فان المقصود فيه للمخاطب ايضا العقد والعهد معه
وهو فرع تعيينه ومن هنا اظهر لهذا الشرط وجها اخر ان احدهما لزوم الغرر لاختلاف الامر في تعدد الاشخاص
دخولا فهم فلا بد من التعيين كما اشترط في العوضين وثانيهما عدم قابلية العقود للتمليك من الشخص الغير المعين من
جهة مقتضياتها كالعقود المملكة الغير القابلة للتمليك الى الشخص لا بعينه في الطرفين او الى اشخاص متعددين
في الملك الواحد فلا تذهل ولعل جواز ذلك في الجعالة من جهة كون المقصود حصول ذلك العمل من اي
شخص كان ولا عبرة لخصوصية الشخص وبالجملة مقتضى انصراف الادلة وظاهر الاصحاب اعتبار هذا الشرط الا ما خرج
بنص او اجماع وبقي في شرايط العقود قبول البلوغ والعقل والرشد والاختيار والاسلام في بعض المقامات
والعدالة في بعضها ايضا نذكرها في عناوين الشرايط العامة ان شاء الله تعالى اذ لا اختصاص لها بالعقود والايقاع

في شرطية التنجيز في العقود والايقاعات وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان امور احدها

ان مفاد العقود والايقاعات من تمليك او فك او تسليط او نحو ذلك قد يكون معلقا في نفسه على بعض الاشياء

بحيث

بحيث لا يتحقق المعنى بدونه كشرطية الوجود فان تمليك الشيء مثلا عينا كان او منفعة موقوف على
وجود ذلك العين او المنفعة في الخارج على حسب وجوده المقرر بمعنى وجود العين في زمان تعلق
العقد بوجوده والمنفعة في زمان قصد فيه الانتفاع فانه لو لم يكن كذلك لم يتحقق ماهية العقد والايقاع فلو قال بعت
او صالحت او وهبت او وقفت الدار والدابة مثلا ولم يكونا موجودا في الخارج بطل بل لا يتحقق له معنى وكذا
في عقود المنافع كالاجارة والمزارعة والمساقاة ونحو ذلك اذ لو كانت المنفعة غير متحققة بمعنى عدم وجود ذلك
العين الذي يقصد فيها تلك المنفعة لم يكن للقصد ونحوه في النكاح فلو قال انكحتك بنتي ولا بنت له
من اصله او كانت ولكن كانت ميتا او في حبالة غيره في حال النكاح فلا انعقاد ونحوه في الطلاق فلو قال امرأتي
طالق مع انه فلانة امرأته قبل الطلاق فلا طلاق ونحوه ساير الايقاعات من عتق ونحوه وكذا يبطل العقد بارتفاع
العين المقصود منها المنفعة في الاثناء فلو قال اجرتك نفسي اليوم ومات في اثناء اليوم بطل العقد فيما بقي نعم
من ذلك ان كل عقد وايقاع معلق بحقيقته على وجود العين او المنفعة الوارد عليها العقد ابتداء او بشرط التعلق
كما في الوكالة لو وكله في بيع فرسه وقد تلف قبل الوكالة وكذا الايقاع فتحصل الفرق في هذا المقام بين ان يوقع
العقد والايقاع منجزا فيقول مثلا زوجتي طالق او يعلقه على شرط الوجود ويقول ان كانت موجودة فانت طالق
معلق على وجود المرأة في نفس الامر سواء علقه المطلق عليه ام لا والظاهر ان التنجيز بهذا المعنى ليس شرطا في شيء من
المعاملات لانه غير مناف لمقتضاها لو علق بل هو بيان للواقع فلو اريد من اعتبار التنجيز انه لا يعلق على ذلك فهو باطل

ولو اريد تجريد الصيغة من ذلك في اللفظ وان كان معلق فلا دليل عليه بل هو مؤكد لما هو قضية المعاملة اللهم الا
ان يقال يعتبر العلم بوجود ما هو متعلق العقد بواسطة او بدونها فما لم يعلم لم يصح عليه العقد والايقاع وهو في غاية الظهور
من الوهن للقطع بجواز توكيل الغائب او توكيل الحاضر في امر غائب وطلاق المرأة الغائبة ونكاح الولي الصغير من
الغائبين ونحو ذلك نعم يمكن ان يقال ان هذه كلها مقطوع الوجود شرعا لقضاء الاستصحاب في ذلك كله بالبقاء
فهذا في الحقيقة موجود فيصير التنجيز بالعلم بالوجود شرعا وهذا المقدار كاف في التنجيز وان لم يحصل القطع الوجداني
ولذلك يفرق بين مستصحب الوجود ومستصحب العدم فانه لو كان لشخص بنت صغيرة لا يعلم انها قد ماتت ام لا يجوز ان
يزوجها الشخص واما لو لم يكن لها بنت لكن يحتمل انه قد ولدت له بنتا قبل هذا بعد غيبتها عن زوجها الحامل
فلا يجوز ان يعقد عقد النكاح وبطل عقده وان صادف وجود البنت في الخارج وكذا لو طلق امرأته التي
تزوج وكيله اياها بعد غيبته عن وكيله فانه لا يقع الطلاق وان صادف التزويج في نفس الامر ونحو ذلك في
المعاملات المالية اصالة او تبعا فان كل مستصحب الوجود يصح فيه العقد ان صادف وكل مستصحب العدم بطل وان
صادف وجوده في الواقع لكن لمانع ان يمنع ذلك ويقول لا فرق بين مستصحب الوجود والعدم في عدم حصول القطع
بالوجود والترديد بين الوجود والعدم والتنجيز عبارة عن ايقاع هذه المعاملة على كل حال مع انه في الواقع لا يحصل
فرض العدم فيحمل الكلام الى قصد الوقوع على تقدير الوجود فان كان هذا ايضا تنجيزا بمعنى كونه مقصود الوقوع على احد
التقديرين كما يذكره الفقهاء في بعض المقامات فليكن في المقامين كذلك وان كان هذا تعليقا لكن هذا التعليق غير قادح

لان

لان التعليق عبارة عن جعل العاقد الاثر معلقا على شيء آخر لا كون الاثر بنفسه معلقا على ذلك فانه تعلق لا تعليق
فليكن في المقامين كذلك فدعوى ان مستصحب الوجود منجز ومستصحب العدم معلق لا وجه له ولم يقم دليل على اعتبار
وجود متعلق العقد قطعا حتى يقول ان المستصحب موجود فيدخل تحت الدليل دون غيره بل في بيع الثمار ونحوه دلالة على
جواز بيع مستصحب العدم اذ ليس المبيع هو نفس الموجود وكذا التوكيل في بيع فرس سيشتريه او فرس سيملكه مع ان
جماعة قالوا بصحته وهو الاصح واوضح منه التوكيل في شراء عبد وعتقه وشراء دار ووقفه وبالجملة لو قام
دليل على اعتبار الوجود في متعلقات العقود ابتداء او مع الواسطة كما ذكرناه فيمكن ادراج مستصحب الوجود تحته ومستصحب العدم
يكون خارجا عنه وتصير مسألة التنجيز عبارة عن قصد وقوع الاثر على الاطلاق لكن هذا الدليل لم يثبت فيكون الكلام
في جواز تعلق العقد بما ذكر شمول عمومات العقود وعدم وجود مانع آخر من غرر ونحوه من المبطلات فمتى ما صار ذلك
لم يبق عندنا الا فوات التنجيز ونقول لا فرق فيهما في عدم حصول الاثر ان لم يصادف الواقع والوجود فهو في
معلق والتصريح بذلك في اللفظ لا يعرف وجها لمنافيته او شرطية تركه بل هو بيان للواقع فلا يمنع اعتباره عند
ولو قلنا بان ذلك معناه تنجيز على احد التقديرين كما في النية وغيره وهو كاف في ذلك فيرتفع الاشكال
من المبطلات ولو بسط الكلام فيهما في المبطلات الآتية ان شاء الله ومن هنا يظهر ان تعليق الوصية بالموت وتعليق التدبير
كذلك ايضا من منافيات التنجيز في شيء لان ذلك تحقيق لمفهوم الوصية والتدبير اذ ليس معنى الوصية تمليك
المطلق بل التمليك الخاص وكذلك الوصاية وليس معنى التدبير العتق بل الوصية بالعتق كما في بر الا اذا كان تعليقا

معلق بشرائط الصحة كما يراه بعضهم فان ذلك باطل وثانيها انه قد يتوقف صحة العقد والايقاع شرعا على بعض
الاشياء كما ان صحة الطلاق مشروطة بعدم كونها حائضا او في طهر المواقعة او سماع العدلين وبيع الامة مشروط
بعدم كونها ام ولد وبيع العصير الموجود في البيت مثلا موقوف على عدم صيرورته خمرا والتوكيل على شرط بعدم كونه
مشروطا بالمباشرة والاخذ بالشفعة موقوف على القدرة على الثمن والبيع موقوف على القدرة على التسليم والمزارعة
موقوفة على وجود الماء والنكاح موقوف على عدم كونها في عدة او ذات بعل ولا يخفى شرائط الصحة على من
لاحظ اجمالا فضلا عن التفصيل فعند هذا العقد يكون وجود هذه الشرائط معلوما فلا اشكال في التنجيز وتارة يكون معلوم
العدم فلا اشكال في البطلان وتارة يكون مشكوكا فنقول لا ريب ان هذه الشرائط كما قرر في محله ليست شرائط علمية
بمعنى اشتراط معلوميتها ما بين العقد والايقاع بل هي شرائط واقعية فان اتفق وجودها في نفس الامر صحت المعاملة
وان انتفت عدمها بطلت فتارة يوقع العقد والايقاع مطلقا فيقال انت طالق او زارعتك او بعتك
هذا العصير وتارة يعلقها بشرائط الصحة فيقول انت طالق ان كنت طاهرة وزارعتك ان كان الماء موجودا
وبعتك ان لم ينقلب خمرا او غير ذلك كقوله انكحتك ان لم تكن المرأة في عدة وبعبارة اخرى في كل مقام
في وجود شرط من شرائط الصحة تارة تقع المعاملة مطلقة ثم يلاحظ الواقع فان صادف وجود الشرط وفقد المانع
بدليل شرعي من اجماع او غيره فيحكم بالصحة والا فبالبطلان وتارة يعلق بوجود ذلك الشرط او فقد ذلك المانع
اما على بيان الواقع كما في شرط الماهية واما على التنجيز على احد التقديرين نظير ما ذكرنا في الامر الاول ويجيء هنا ايضا الكلام

في انه قد

في انه قد يكون الشرط او المانع مستصحب الوجود وقد يكون مستصحب العدم فلو كان الاصل على طبق الصحة من وجود الشرط
وفقد المانع هل يكون في حكم المقطوع الوجود فيتحقق التنجيز ولو كان الاصل على خلافه كاستصحاب فقد شرط او وجود
مانع فذلك بمنزلة المعلوم البطلان فلا وجه للايقاع والمعاملة ويمكن ان يقال ان مجرد الاصل لا يوجب التنجيز بل يكون معنى
المعاملة ايضا قصد ايقاع الاثر على تقدير مصادفته الشرط وفقد المانع وهو في الصورتين يتحقق وان لم يكن
تعليقا بل هو تعلق كما ذكرناه فنقول في المقامين لا باس به ايضا مع انه لا يكون الاصل على طبق احد الامرين اما لعدم
العلم بالحالة السابقة او للتعارض او نحو ذلك والتزام البطلان مع عدم العلم بوجود الشرط وفقد المانع حين المعاملة
ولا يمكن التمسك فيها بعد ذلك بما لا يجزم حوله فيه بل من له ادنى دربة فمقتضى القاعدة ان يقال ان هذه المعاملة
معلق في الواقع في صحته على ذلك الشيء ولا يكون ذكره في اللفظ ايضا بيانا للواقع بمعنى كون الجزم بالتنجيز على
ذلك التقدير ولا يكون هذا منافيا للتنجيز في شيء فذكره في اللفظ وعدمه سواء اذ مع تقدير ذكره في اللفظ ايضا ليس قيدا
مع قصد المعاملة بل هو قيد المتعلق بمعنى انه اوقع الاثر على ذلك التقدير وهذا مما لا باس به وثالثها ان ما يعلق
المعاملة على ما يعتبر في صحته او ماهيته وبعبارة اخرى ما يعلق عليه المعامل وان لم يكن له مدخلية في التحقق ولا الصحة
اقسام باعتبار كونه شرطا او صفة بطريق الالتزام او التعليق والعلم بوجوده وعدمه وكونه في الحال او الاستقبال
من الامور المتعلقة الممكنة في احد طرفي المعاملة من العوضين او المتعاملين او ما هو بمنزلتهما في مثل الطلاق والعتق
ونحوه او من الامور الخارجية فهنا مباحث الاول في الشرط الاختياري المأخوذ في ضمن العقود الجائزة او اللازمة

الدال عليه بعموم المؤمنون عند شروطهم وهذا القسم كما يفصل في بحث اللواحق ليس مضرا بالتنجيز وليس من التعليق
المضر في شيء وليس الوجه فيه ما تخيله بعضهم ان المراد من قولنا بشرط كذا وشرط تمليك كذا ونحو
ذلك هو الالتزام والالتزام فان الشرط في اللغة بهذا المعنى فيكون هذه المعاملة بمنزلة معاملتين بيع وشرط وليس
من التعليق في شيء بل هنا ايضا يراد بالشرط التعليق لكن التعليق ليس بالنسبة الى الانشاء والصيغة بل تعليق المتعلق العقد
وربط بين مورد العقد وبين الشيء المشروط او بين وصف الانشاء والمعاملة كما في شرط الخيار ونحوه وبالجملة كلامنا في
التنجيز والتعليق بالنسبة الى نفس الانشاء دون الربط والتعليق في الموضوع فانه جايز لا يضر بالعقد وسيأتي في اللواحق ان
مزيد تحقيق وتوضيح بالامر بعد عليه الثاني التعليق الواقع في المتعلقات الراجعة الى الكيفيات الموضوع الماخوذ في العقد
كما في قولك وكلتك في بيع الفرس ان اشتراه زيد وان كان بالقيمة الفلانية او ان الحاج وهذا الذي يذكره الفقهاء
ويقولون انه ليس تعليقا للعقد بل هو قيد للتصرف والمراد انه لا يقول ان التوكيل معلق بل وكلتك الان في العمل
الواقع في الوقت الفلاني او بالوضع الفلاني فيصير هذا قيودا للتصرف ان تحققت العقد والا فلا يكون فعلا لغوا
ومن هذا الباب الوصية ان مات في سفر كذا او في سنة كذا وليس معناه ان الان لا انشاء الوصية بل غرضه انه انشاء
التمليك في الموت الكذائي فان صار من قصده وقع في محله والا فلا وصية وكذلك الوصاية ان مات الموصي او عجز
الوصية ونحو ذلك شرط الاشتراك والانفراد والانضمام على بعض الفروض وان كل ذلك تسليط على التصرف بالفعل و
الوصاية في الفرض المذكور وليس من التعليق في الانشاء وكذا في مثل قوله من رد عبدي فله كذا ان جاء به يوم الجمعة فانه قيد

للعمل المجعول وبالجملة الفقيه يكفيه في ذلك ادنى تنبه ولا يحتاج الى استيفاء الامثلة فكل مقام يرجع الشرط
والتعليق الى قيد في متعلق موضوع العقد فهو خارج عن المسألة وغير مضر في التنجيز الثالث التعليق الراجع الى اوصاف
الموضوع كالعين في العقود المملكة لها كقوله صالحت او بعت او وهبت لك هذه الحنطة ان كان حمراء او المنفعة
مثلا في العقود المملكة او المتعلقة بها كقوله وقفت او ابحت او اسكنتك او اجرتك او ازرعتك هذه الارض
ان كان فيها بئر او نهر او نحو ذلك والتعليق الراجع الى الامور الخارجية كالتعليق على طلوع الشمس او قدوم الحاج او
نحو ذلك من قبيل الاول انت طالق ان كنت بنت فلان او زوجتك ان كنت بنت زيد ونحو ذلك
وهذه الامور الماخوذة شرطا في العقد قد يكون بلفظ الشرط وقد يكون باداة الشرط مثل ان واذا ونحوه وعلى
التقديرين اما امرا متعلقا بالماضي وقد يكون متعلقا بالحال وقد يكون امرا متعلقا بالمستقبل وكل من ذلك اما
ان يكون معلوم الوقوع او يكون معلوم العدم او يكون مظنون الوجود او مظنون العدم او مشكوكا في وجوده وعدمه
فهذه اقسام التعليق وقد جرى اصطلاح الفقهاء بتسمية الامر المستقبل المقطوع المرتب صيغة كقوله ان طلعت الشمس والامر
المستقبل المشكوك في وجوده وعدمه اعم من الظن والشك صفة حيث شرطا كقوله ان جاء زيد او قدم الحاج
ولا بد من الكلام في جميع هذه الاقسام نفيا واثباتا توضيحا للمسألة ودفعا لبعض الشبهات الواردة في المطالب في بعضها
التعليق بوصف الموضوع او بامر خارج معتبر في ضمن الامثلة بلفظ الشرط مع العلم بحصوله كقوله انكحتك بشرط كونك بنتا
او بشرط كون الحاج جاء امس مع العلم بانه جاء او الحاج جاء وهذا ايضا لا يضر في صحة التنجيز والعقد المتعلق على شيء حاصل

لا توقف في حصوله فهو بعد العلم بوقوع الشرط فاقصد التنجيز العقد وليس هذا الا تعليقا صوريا فالعقد قد وقع والانشاء قد تحقق
جزما وباتا من دون توقف ومجرد ذكر الشرط اللفظي غير مانع عنه غايته اللغوية ومثل ذلك لا ينافي قصدية العقد الثاني
هو الفرض السابق مع كونه باداة الشرط كقوله ان جئت او ان جاء الحاج امس والظاهر ايضا ان هذا كالاول لعدم
التعليق معنى وتحقق العقد المنجز والمنافاة بين ذكر هذا اللفظ وصحة العقد نعم قد يتوهم ان اداة الشرط العربية صريحة
في افادة معنى التعليق ليست كلفظ الشرط لانه قابل للسببية والتعليل بخلاف الاداة فيصير لهذا اللفظ صراحة في خلاف
ما هو المقصود وقد اعتبر في زوال العقود الصراحة في المدعى وهو الانشاء الفعلي للمعنى المقصود لكنه مدفوع بان اصل الايجاب
والقبول صريحان في المدعى وهذا ان كان تعليقا في المعنى لنافى الانشاء ورد عليه ما ذكره في ابطال التعليق لكن هذا
مجرد عبارة لا يوجب عدم ارادة معنى الانشاء التي غاية منافاة الصورة وهو مرتفع بالعلم بالوقوع الذي يجعله
تنجيزا في المعنى ولا يلزم ان يكون كل لفظ مذكور في اثناء العقد صريحا في معناه حقيقة في المدعى بل العمدة في ذلك
الى اصل الايجابين ودعوى ان هذا التعليق الصوري يخرج الايجابين عن صراحتهما في محل المنع بعد العلم بالوقوع
لا يقال الطلاق الاقبل ان بطلان التعليق يشمل المقام لانا نقول الظاهر من مشكلتهم ومن مستند الاتم ارادة خصوص المستقبل
سلمنا لكن كلامهم في صورة في المعنى وهو لا يجتمع مع العلم بالوقوع والثالث هو الفرض الاول مع العلم بعدم الوقوع
والرابع هو الفرض الثاني مع العلم بعدم الوقوع كقولك بعتك ان جاء زيد امس مع علمك بانه لم يجئ او بشرط موت عمرو
امس مع العلم بانه لم يمت وهذان القسمان باطلان في عقد او ايقاع فرض لو قال انت طالق ان كنت حرة

امس مع العلم بانه لم يخرج والوجه في بطلان الاجماع وعدم قصد الانشاء قطعا ومنافاته لوضع العقد والايقاع
وليس هذا الا نظير الوعد والوعيد بل لا يصدق عليه اسم عقد والايقاع اصلا وهذا ايضا ليس من محل البحث والسادس
والسابع والثامن والتاسع والعاشر هو فرض التعليق على امر فيما يقتضي باداة الشرط او بلفظه مع الظن بالوجود
او بالعدم او الشك في الوجود والعدم كقوله بعتك ان مات ابي امس او بشرط موت ابي امس مع الشك فيه
او الظن باحد الطرفين وينبغي ان يعلم ان مرادنا من العلم العادي الذي يحصل به الاطمينان ويرتفع به التزلزل الاعم
من البراي الذي لا يحتمل فيه الخلاف عقلا ومرادنا بالظن ما يحتمل فيه الخلاف احتمالا واضحا يعتني به العقلاء فلا يجتمع هذا
الظن مع الاطمينان في حال فيصير حكمه حكم الشك فلذا جعلنا الكل في محل واحد والكلام ان الغرض العلم بمعنى القطع الذي
لا يحتمل فيه الخلاف والظن ما يحتمله فيه وان كان بعيدا لا يلتفت لكن لا يكون حكمه اذا حكم الشك فينبغي ان يفصل في
افراد الظن ان كان مما يوثق به ولا يتزلزل فيه النفس ولا يلتفت الى احتمال الخلاف فهو كالعلم في حصول التنجيز
ولا يضر بالعقد في شيء وان لم يكن كذلك فهو كالشك فتدبر وبالجملة هذه الصور التي ذكرناها هي ما هو مورد كلام
الفقهاء في مسألة التنجيز والتعليق وما ذكروه من الادلة على شرطية التنجيز وما فيه خلاف شامل لهذه الصور والبعض
الاخر هو التعليق على امر في الموضوع او في الخارج مقارن للعقد مع العلم بوجوده او مع العلم بعدمه بلفظ الشرط او
بالاداة كقوله بعتك ان كانت الحنطة حمراء او بشرط كونها حمراء وانكحتك ان كنت بنت فلان وان كانت الشمس طالعة
الان او بشرط ذلك مع العلم بان ذلك الامر المعلق عليه حاصل او مع العلم بانه ليس بحاصل والكلام في هذه الصور كالكلام

فى الماضى بعينه فان مع العلم بالحصول يصح العقد والايقاع بهذا التعليق بل يتحمل الى البيان واقع وبنا منعه ومجرد التعليق اللفظى
قد بينا انه لا ينافى التنجيز المشترط وقد عرفت وروده كثيرا فى الاداة او الجواب بما سبق ومع العلم بعدم الحصول الكلام فى
البطلان لان هذا لا يكون انشاء وايقاعا للاثر ومجرد ارجاع الشرط الى الوصف لا ينفع فى كون ذلك صحيحا اذ ليس غرضه من ذلك
الخطة الحمراء حتى يقال انه غاية ما فى الباب فوات الوصف وهو لا يستلزم البطلان بل غرضه ان هذه الخطة ان كانت حمراء
فقد بعتك اياه والغرض انه يعلم بانه ليس بحمراء فلو لم يوقع العقد والتمليك جملة لانه اوقعه على تقدير غير موجود وهو الواقع
ولا يؤثر وذلك واضح والسنة الاخر التعليق على امر مقارن بالشرط او باداته مع الشك او الظن بالوجود او العدم
كقولك انت طالق ان كنت عدوا لى وان كان ابوك عدوا لى مع عدم العلم بالحصول والعدم وهذه ايضا من
الصور الباطلة كالستة السابقة لما ذكرنا من الظن بما يقابل العلم العادى وما ذكرنا من الادلة ايضا فى الشرطية الاتية بها
ايضا والقسم الاخر ايضا التعليق على الامر فى المستقبل بالاداة او بالشرط مع القطع بعدم وقوعه كالو قال انت طالق
ان جمعت بين النقيضين او بعتك الفرس ان طلعت الشمس من المغرب غدا وان طار زيد فى السماء او بشرط ذلك هذه
الامور والارتياب فى بطلانه لعدم القصد وعدم تحقق العقد والايقاع ولزوم تخلف المعلول عن علته من جهتين لو صح
الى الاجماع على ذلك بل المسئلة واضحة والقسم الاخر ايضا التعليق مع العلم بانه يقع كقوله بعتك ان طلعت الشمس غدا او
ان طلع كذلك فهل هذا صحيح لان هذا ليس تعليقا لانه عالم بالوقوع فيصير جازما بالانشاء او هذا ايضا باطل والحق ان هذا
ايضا من صور فوات التنجيز بذكر الادلة على بطلانه والسنة الاخر التعليق على امر خارج او ملحوظ فى الموضوع فى المستقبل بالشرط

او باداته

او باداته مع الشك فى انه يحصل ام لا او مع الظن بحصوله او بعدمه وهذه الستة ايضا لا يخفى مشتملها بعد ملاحظة
ما سبق وهى من الصور التى اقيم الدليل على بطلانها فى العقد والايقاع والتنجيز الذى هو شرط فى الماهية عبارة عن عدم
كونه معلقا بامر فى الماضى او فى الحال مع عدم العلم بوقوعه او بعدمه او فى المستقبل مع عدم العلم بعدمه شرطا وعدم كون
ذلك الامر من شرائط الماهية بمعنى عدم تحقق ماهية العقد والايقاع بدونها ومن شرائط الصحة شرعا ومن الامور الخارجة
الى معلقات موضوع العقد والايقاع وغرضنا من هذه القيود ان بعض هذه الصور الخارجة بالقيود صحيح بلا كلام
وليس من فوات التنجيز فى شىء وان كان فى اللفظ مشروطا وبعضها باطل بلا كلام لعدم تحقق القصد وتمام العقد
ولا حاجة الى ابطالها بفوات التنجيز وان كان التنجيز ايضا فائتا فيه فانحصر البحث فيما ضبطناه من الصور تفصيلا سابقا
واجمالا ايضا فنقول ان الوجه فى اشتراط التنجيز بالمعنى الذى ذكرناه امور احدها الاجماع المحصل من كلمة الاصحاب
قديما وحديثا بحيث لا يكاد يعرف منهم مخالف فى هذا الباب وما قد يتفق فى كلامهم من التصحيح مع التعليق فهو
اما من شرائط الماهية او الصحة او من التعليق فى متعلقات موضوع العقد دون نفسه وقد بينا خروجها عن البحث وان
كان تمييز هذه الصور يحتاج الى فقيه نبيه فان جماعة من المتفقهة قد اشتبه عليهم الامر فى هذا الباب وقد نقل جماعة ذلك
اجماع الاصحاب ايضا جماعة فالاجماع محصلا ومنقولا دال عليه وحجة فيه وثانيها انه مناف لوضع العقود والايقاعات
فان ادلة العقود باجزائها واصنافها منصرفة الى ما هو وضع العقد عند الناس كافة ولا ريب ان التعليق بهذا المعنى مفوت
لما هو طريقة العقد والايقاع عرفا فلا يشمل ذلك فيبطل بالاصل وثالثها ما علل به جماعة من ان العقود انما تراد

معنى الانشاء سواء قلنا بانها حقيقة فى هذا المعنى او مجاز وكذلك فى الايقاع ولا ريب ان الانشاء عبارة عن احداث ذلك
الاثر المقصود بمعنى كون تلك اللفظة علة تامة فى حصوله فمتى ما علق كل شىء اخر فاما ان يقع ذلك الاثر من دون حصول
المعلق عليه فيصير منافيا لما قصد فى العقد واما ان يقع بعد تحققه فيلزم من ذلك تخلف المعلول عن علته التامة فان قلت ان
بعد التقييد لا يكون علة تامة بل يكون هو مع ذلك القيد علة تامة قلت هذا مناف للادلة فان مقتضاها ان نفس
الصيغة سبب تام فى ذلك فان قلت لا مانع من كون الشروط والمعلقات قيدا للزمان المتاخر كما ذكرت نظيره فى الوصية
والتدبير فنقول اما مع كون المعلق عليه فى الماضى او الحال مع عدم العلم بحصوله فيصير منافيا للجازم والعازم بالتمليك على ذلك
التقدير لا مع التقدير الاخر واما مع فرض كونه فى المستقبل فمعناه انشاء التمليك مثلا من ذلك الوقت فان قلت
بعتك ان جاء زيد يكون معناه ان الان واحدث التمليك الحاصل وقت مجىء زيد وهذا لا يكون قيدا فى الاثر
بل يكون قيدا فى المنشأ ولا مانع من ذلك قلت هذا ينافى ماهية العقود فان البيع هو تمليك الفعل لا الانشائى
وكذا غيره من العقود والايقاعات فان الفاظها موضوعة للمعانى الكائنة بالفعل وانشائها من احداث ذلك الاثر
بالفعل واما بالقوة فهو ليس بيعا وتمليكا ونحوه والايقتضى مثل عقد الفضولى ونحوه اذ ليس غرضنا من التمليك هو ما جعله
الشارع ملكا صحيحا بل غرضنا المفهوم العرفى الذى يتحقق فى ضمن البيع الفاسد فالمراد قصد هذا الاثر من نفس المتعاقدين
بالفعل سواء كان هذا ممضى عند الشارع ام لا وتمام الكلام فى هذا الكلام انما ياتى فى بيان المراد والمطلوب فتذكر انما
انت والله التعليق وتذكر ان منشأ كونه مبطلا هل هو امر شرعى او امر لفظى او امر عقلى وتذكر فى البحث وتحرير المسئلة بالاحاطة

فنقول

نقضا وحلا وبالجملة كون التعبير بشرطا او فواته مبطلا مما قد انعقد عليه الاجماع — القواعد فى عقد الاجماع

فى بيان الضابط فى متعلقات العقود والايقاعات لا ريب ان متعلق العقود اما عين او منفعة او حق او
انتفاع فالعين يتحقق فى البيع والصدقة والهبة والقرض والرهن والصلح والشركة والوصية والمنفعة فى الوقف
والسكنى والحبس والصلح والمضاربة والوديعة والعارية والمزارعة والمساقاة والاجارة والوكالة والجعالة والرقبى والاباحة
والوصاية ويتحقق الحق والصلح والضمان والحوالة والكفالة ويتحقق الانتفاع فى النكاح الدائم والمنقطع فان العقد فيه
ليس ملكا للمنفعة بل للانتفاع وقد يكون هذه الاشياء فى عقد معاوضة او فى عقد مجانى وقد يكون العوض من جنس وقد
يكون من مغايره فالصور من ملاحظة كل من الاربعة عوضا ومعوضا بانفراده واجتماعه متجانسا او متغايرة كثيرة بعضها
ممتنع الوقوع بمعنى انه ليس عقد قابل لذلك كله وبعضها يوجد فى عقد دون اخر واعم العقود هو الصلح فانه ليس عقدا
يشمل منه واكثر موارد منه ولا بد من بيان الضابط الاجمالى اولا فى ذلك حتى يجعل معيارا فى كل باب ويلاحظ بالنسبة اليه
فنقول قد تقدم مرارا ان العقود ليست من المخترعات الشرعية انما هى امور مجعولة مقررة عند العقلاء على نحو ما يحتاجون
اليه فى امر معاشهم ونظام امورهم وهذا كله كان موجودا فى زمن صاحب الشريعة لكنه قرر طائفة من ذلك ومنع من
طائفة اخرى وقيد بعضها واطلق اخرى فالمعيار بعد ذلك فى ضبط المتعلقات والموارد انما هو ما جرت عليه طريقة
الناس فى كل باب الا ما دل الدليل على اخراجه وما خرج عن القانون العرفى فهو ليس بمشمول للادلة فيحتاج فى صحته الى دليل
خاص ولذلك جعل الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم لكل باب ضابطا بحسب ما وجدوه متعارفا بين الناس فى ذلك النوع فمن

العقود ما هو لتمليك الانتفاع كالنكاح ومنها ما هو للتسليط على التصرف ومنها ما هو لتمليك عين ومنها ما هو
يتعلق بالمنافع ومنها ما يتعلق بالحقوق ومنها ما يتعلق بالاثنين او الثلثة ثم قد يكون المتعلق شيئا موجودا في الخارج
معيارا قد يكون في الخارج معينا وقد يكون في الخارج كليا مشاعا وقد يكون معدوما كليا ونحو ذلك التقسيمات فلا بد
في الضبط من رسم مباحث الاول كل عقد فيه جهة مالية لا يصح ان يكون متعلقا بالا مالية والمراد بالمال الاخص من
الملك اذ المملوك كل ما كان للانسان تسلط عليه شرعا في التصرفات والمال عبارة عما له قيمة في العادة كحبة الحنطة
وقشر الجوز ونحو ذلك من الاشياء الحقيرة وان كانت مملوكة لمالكها لا يجوز غصبها واتلافها الا بالاذن لكن لا مالية
لها فلا يجوز وقوع مثل ذلك في عقود المعاوضات كالبيع والصلح والنكاح ونحو ذلك وبالجملة كل شيء لا مالية له لا يكون
عوضا في المعاوضات واما وقوعه في العقود المجانية كالهبة والعطية ونحو ذلك فربما قيل بانه يصير واقعا في هذه العقود
لا يقع في باب المعاوضة وليس ببعيد اذ التمليك المطلق يتعلق بحبة الحنطة كما يقع الغصب ونحو ذلك وان كان في شمول
ادلة الهبة ونحوه نظر الثاني عقود الاعمال كالاجارة والجعالة والوكالة ونحوها ايضا يدور مدار كون العمل مقصودا
للعقلاء وليس كل عمل يتعلق به هذه العقود فما يعد من الجهال من الاعمال الغير المقصودة للعقلاء كالذهاب في الاماكن
الخطيرة ورفع صخرة او نحو ذلك لا يتعلق به المعاملة لعدم وجود نفع يعتد به ولهذا لو فرض في هذه الاعمال غرض
من الغرائز ولو بالعارض يصير كباب السبق والرماية الذي رخص الشارع فيه لمصلحة نظام الجهاد مع انه في الحقيقة
نوع من القمار الثالث ان العقد المتعلق بما في الذمة كالرهن والضمان والحوالة لا بد من تعلقها بشيء ثابت في
الذمة

الذمة حين العقد بخلاف ما يتعلق بالذمة بعد ذلك بسبب كدية العاقلة قبل حلول النجم او نفقة الزوجة قبل
ذلك فانه مما لم يتعلق بعد بالذمة فلا وجه لتعلق العقد بها لانها معدومة صرفة واما التفصيل في تعول الكلام في ان
البيع لا يتعلق الا بالاعيان ولذا يقولون ان البيع نقل الاعيان فلا يقع البيع منفعة ولا حقا ولا انتفاعا واما الحق
فلا يكون ايضا حقا لان البيع من عقود الاموال والحق ليس مالا في نفسه وان تعلق بالمال في بعض الافراد ولا
يكون انتفاعا ايضا بالاولوية لانه من عقود التمليك والملك حقيقة في الانتفاع بل هو نوع تسلط نعم الكلام
في ان الثمن هل يكون منفعة ام لا ظاهر اطلاق الاصحاب العوض في البيع وعموم ادلته جواز كون المنفعة ثمنا
ولم نقف على من منع منه صريحا نعم نسب المنع الشيخ الاكبر الشيخ جعفر الغروي في شرح القواعد الى بعض
الاعيان وكانه من معاصريه والا لم نقف لمنع من فقهائنا في ذلك فكل عين له مالية قابل لان يكون مبيعا
الا ما اخرجه الدليل بحسب ما بيانه او فرضناه مانعة وسيتضح الموانع والمبطلات في مباحث ان شاء الله وكذا كل عين او
منفعة مقصودة بها مالية يقبل ان يكون ثمنا الا اذا منع عنه مانع والكلام ايضا في ان الوجود بالفعل غير معتبر
بل كما يتحقق المعاوضة بالموجود كذلك بالمعدوم وهو الكلي الثابت في الذمة باعتبار وجود افراده بحيث يمكن
تحصيلها في ضمن الافراد نعم هنا كلام معروف جاز في البيع وغيره من عقود المعاوضة في الاعيان والمنافع وهو ان الملكية
عرض من الاعراض لا يتحقق الا بمحل موجود فكيف يعقل تعلق الملك بالمنفعة المعدومة او بالعين المعدومة والا رباب ان
عقود التمليكات كلها مشروعة لحصول الملك وهو لا يتحقق الا مع وجود موضوع فيكون مقتضى القاعدة اعتبار كل

ما يكون فيه تمليك من العقود بوجود المتعلق ويكون ما عداه خارجا بالدليل هذا اصل ينفع في اكثر الموارد
ولا يجوز ان يكون العوض ولا المعوض كليا ولا فردا معدوما كليا ومعينا معدوما وما ورد في اشياء من هذا
الباب فقد اخرجه الدليل ويبقى البحث في ان الملك اذا امتنع تعلقه بمعدوم فكيف يجوزه الشارع
فقيل ان المنفعة مثلا موجودة بوجود العين والثمار مثلا موجودة بوجود الاشجار والكليات موجودة
بوجود ما يفرض من افرادها وهذا المقدار يكفي في تعلق الملكية وهذا الكلام فاسد اذ المنفعة لا توجد الا بوجود
اجزائها جميعا في الخارج وكذا الثمار ووجود الشجرة ليس بوجود الثمرة كما لا يخفى فكذلك في الكلي فان اريد
الموجود في ضمن هذه الافراد فيرجع الى الفرد الشايع وان اريد نفس الكلي ولو كان وجوده مثلا بعد ذلك ولو
في ضمن افراد فهذا ليس الا مع معدوم ومجرد تعين الماهية والفرد في نفس الامر ليس موجبا للوجود فانه من الخروج
من الجهالة وليس كلامنا في ذلك وقيل ان المراد تمليك القابلية والاستعداد في هذه الامور المعدومة وقابليته
موجودة في العين اي في مثل الدواب والشجرة ونحو ذلك وهذا مع منافاته للادلة ولكلام الاصحاب ولكون
قصد المتعاقدين خلافه مما لا يصغى اليه وقيل ان المراد من التمليك التعليقي بمعنى انه اذا وجد ذلك يكون
ملكا وبعبارة اخرى العقود المملكة انما دلت على النقل على النحو الذي هو للمالك فالمنفعة والثمار والكلي
المعدوم كما انه ليس ملكا للمالك الناقل بالفعل فكذلك للمنقول اليه بل يراد به نقل الملك الكذائي ومعنى
كونه تمليكا احداث هذا الوضع الذي للمالك وهو كون الشيء بحيث اذا حصل كان ملكا له والمشتري والمستاجر

يعني

يعني يجعله بحيث اذا وجد له الثمار والمنفعة فيكون ملكا له وهذا ليس من تعلق الغرض بالمعدوم وهذا
ايضا مناف لظاهر الادلة وقصد المتعاقدين ولكلام الاصحاب بل الظاهر انه ملك لان الشيء المعدوم
ويجري عليه جميع اثار الملك ويمكن ان يقال ان هذا ليس ملكا حقيقة بل هو ملك حكمي رتبه الشارع على
ذلك وهذا الجعل والاعتبار لا يقتضي الموجود في الخارج بل انما يلزم ذلك في الملكية العرفية الحقيقية
فيكون تنزيلا للمعدوم منزلة الموجود وترتيبا لحكم الملك عليه تعبدا وعلى كل حال فالاصل في كل ما جعل متعلقا
في العقود ان يكون موجودا خرج ما دل الدليل عليه من السلم ونحوه على القاعدة وبقي ما عداه وحكم الصدقة
والعطية والهبة والقرض حكم البيع في اعتبار كون المتعلق عينا ماليا لا منفعة ولا عينا غير متمول لانه خلاف
وضع هذه العقود وخلاف ما هو المستفاد من ادلته واما الوقف والسكنى والتحبيس والعارية والاجارة فالضابط
في متعلقاتها كل عين يصح الانتفاع منه مع بقاء عينه اذ المقصود في ذلك كله هو المنفعة وهي لا تتوقف
الا شيئا فشيئا فما لم يكن الشيء قابلا للانتفاع به من دون تلف للعين لا يمكن فرض هذه العقود فيها فلا يصح
تعلق هذه العقود بمثل المطعومات وساير الماكولات التي لا انتفاع الا مع بقاء عينها وهذا هو مقتضى القاعدة
وقد خرج عنها اشياء نذكر في ذيل البحث وحكم عوض الاجارة حكم ثمن البيع في الكفاية كل ما هو عوض متمول
والرهن لا يتعلق الا بما يمكن استيفاء الدين منه لانه في الحقيقة وثيقة للدين فلا يكون الا مالا او عين غير
قابل للاستيفاء ولا يكون منفعة لفواتها شيئا فشيئا وعدم اجتماع اجزائها وعدم امكان القبض الحقيقي فيها الا بعد اتلافها

والزمن مبنى على التعارف او على اشتراط كونها منافية للدوام وعدم سرعة التلف وبهذا ما ذكروا فى كتب الفروع الذى
يقتضيه القاعدة التى اصلناها او لانعدام الجواز الا بدليل خاص فتدبر والمضاربة المعاملة على العمل المتعلق
بالمال التجارة بحصة الربح والمزارعة معاملة على الارض بحصة من النماء والمساقاة تتعلق على الاصول الثابتة بحصة
من الثمرة وما فى حكمها مع كون الاصول باقية والوصية تتعلق بالمال عينا كان او منفعة لعموم دليلها وكون وضعها
فى العرف كذلك وبالجملة العمدة للفقيه ملاحظة نوع المعاملة ووضعها المعهود فى العرف المدلول عليه بالادلة والاثار
وكل ما هو مناف لوضعها فهو مما لا يمكن تعلقها به وهذا التفصيل بالاجمال ذكرناه فى اول العنوان ولكن المتتبع بعد ملاحظة هذه
القاعدة يقدر على استخراج الفروع التى ذكرها الفقهاء فى متعلقات العقود وحكموا فى بعضها بالصحة وفى بعضها بالعدم واستشكلوا
فى بعض الاخر وكلها مبنية على معرفة ماهية المعاملة من العرف او من عموم الدليل الالهى مع ذلك كله انما هو حسب اصل
الموارد فى الجملة وقد يكون لهذه الموارد قيود باعتبار الشرائط من قبض ونحوه والموانع من الغرر والجهالة ونحو ذلك توجب
خروج بعض الافراد وذلك يتضح بعد ملاحظة ما نذكره من القواعد الاتية وكلامنا الان انما هو فى جهة المقتضى فقط ثم
هنا مباحث شريفة وفوائد متقنة متعلقة بضبط موارد العقود فى بعضها لمكان الاشكال شيء المجال حتى يصير تتميما لهذا المقام

قد مر ان البيع مورده العين ولاريب ان العين تشتمل على اوصاف كثيرة تختلف بها الرغبات وتتفاوت بها
القيم فهل المعاوضة على ذات العين المبيعة بحيث لا مدخل للصفات فى العوض او على المجموع من الذات والوصف وبعبارة
اخرى هل الاوصاف تقابل بالاعواض ام لا ولا تختص الكلام بالبيع بل يعم سائر المعاوضات العينية حتى ان المنفعة ايضا قد تلاحظ

بذاتها كالسكنى والركوب ونحو ذلك وقد تلاحظ بالنسبة الى اوصاف المنفعة كالاعتبارات التى بها تزيد الرغبة
على المنفعة وتنقص فيصير النزاع فى ان كل معوض من عين او منفعة فى العقد هل المقابل بالعوض اصله ومادته ام مجموع
وهنا بحثان احدهما بالنسبة الى سائر الصفات غير وصف الصحة وثانيهما بالنسبة الى وصف الصحة فنقول فى الاول
لاريب ان الصفات مما يوجب زيادة فى القيمة ونقصانها فان الحنطة مثلا اذا كانت حمراء لها قيمة واذا كانت صفراء
فلها قيمة وقس على ذلك غيرها من الاعيان الاخر فانها تتفاوت قيمتها بملاحظة كونها فى مكان دون اخر او فى
زمان دون اخر وفى الاعيان المعمولة بالنسبة الى كون عاملها الشخص الفلانى او غيره فكون الاوصاف مما تختلف بها
القيم مما لا شبهة فيه ومن هنا فى التخلص عن الغرر والجهالة ذكر الاوصاف التى تتفاوت بها الرغبات كما ذكر فى مسئلة
الغرر واذا خرج العوض على خلاف الوصف يتسلط العاقد على الفسخ كما ذكروه فى خيار الوصف تمسكا بادلة
نفى الضرر كما نبهنا عليه فى تلك القاعدة لكن الظاهر من الاصحاب الاتفاق على ان الاوصاف بانفسها غير مقابلة
بالعوض بحيث يكون قسط من الثمن بازائها بل العوض عبارة عن جوهر الشيء ومادته واما اعتباراته واوصافه فهى
مرجحة لزيادة القيمة ونقصانها لا انها ايضا جزء من المعوض ولذلك نصوا على ان فوات الاوصاف لا يوجب التبعيض فى
الصفقة بل يوجب الخيار نظرا الى عموم لزوم الضرر لكنه لم يفت من المعوض جزء حتى يسقط من العوض شيء فى مقابله
او مجرد اختلاف القيمة باختلافها لا يوجب كونها جزءا من العوض فلا تذهل والمراد بالاوصاف التى ذكرنا هنا ليس الفصول
النوعية المميزة بين الانواع المختلفة باختلافها الماهيات كما فى الحنطة والشعير والبقر والغنم فانها داخلة فى الماهية

ملحوظة فى صدق الاسم وتغيراتها تختلف الجنس ويوجب بطلان المعاملة وبالجملة الكلام فى اوصاف الاعيان دون
اوصاف الانواع التى تتميز منها بالفصول المنوعة فان قيل ان البيع اذا كان مثلا هى الحنطة الحمراء ثم بان خلاف
الوصف وان لم يكن ذاتيا للحنطة لكن بعد اعتبار قيديته فى المبيع يصير جزءا صوريا من المبيع كالجزء فاما ان يكون
فواتها مبطلا للمعاملة كما خرج من غير الجنس واما ان يكون موجبا لتبعض الصفقة اذ العوض انما بذل فى مقابل هذا المجموع
المركب قلنا اعتبار ذلك قيدا فى المبيع لا يقتضى كونه جزءا من العوض فان من المعلوم ان العوض عبارة عن الحنطة
وكون الوصف الماخوذ فيه نظير الشرط والوجه فيه احتمال انفكاك الوصف عنه وهذا امر انه العرف فاذا لم يكن فى نظر
اهل العرف جزءا للمبيع فلا يكون شيء من العوض فى مقابله والقيود الاعتبارية فى المفاهيم وان كانت جزءا للمفهوم لكنها
لا يقع عليه المعاملة فان قولنا بعت الحنطة الحمراء معناه بعت الحنطة الموصوفة لا بعت الحنطة والوصف فتدبر وبالجملة
فى المعاوضات كلها من البيع والصلح والزراعة والمساقاة والاجارة وغير ذلك لا عبرة بالاوصاف فى مقابلة العوض بمعنى انه
لا يسقط من العوض شيء فى مقابل فوات الوصف بل اما ان يقبل كذلك او يترك وكذا لا يحصل لفواته شيء الا بزيادة
ايضا شيء اخر ومن هنا ايضا نقول لو دفع الى القابل ما هو على صفة احسن واعلى مما ذكرنا فى المعاملة يجب القبول وان
لم يكن هذا عين ذلك الوصف المشروط لان الوصف ليس معوضا حتى تبطل المعاوضة بتغيره واعتباره انما هو لعدم الغرر
ومتى ما وقع البيع الالف ما هو اعلى فلا ضرر والعين المبيعة قد وجدت فوجب القبول وثانيهما فى وصف الصحة لاريب ان الصحة
فى الاعيان الخارجية هى الاصل والعيب مع خلافه لان الغالب فى المخلوقات الصحة فالمشكوك فيه يلحق بها واما لان

تعالى انما هو على نهج المقتضى للطبيعة ولاريب ان الصحة عبارة عن كون الشيء على ما هو مجرى الخلقة الاصلية والعيب شيء
يطرء على الشيء بالعارض والاصل عدم عروض ذلك العارض المخرج للشيء عما هو مقتضى خلقته وعادته ولذلك ان سائر
الاوصاف لا بد من ذكرها فى المعاملة لاختلاف الرغبات بخلاف وصف الصحة فان عدم ذكره غير مانع لاقدام المتبايعين على
المعاملة بانيا على كون الشيء صحيحا على طبق الاصل فكان عدم ذكره بمنزلة ذكره ولهذا لو فات نفس الصحة وظهر معيبا يخير
العاقد ايضا وان لم يقيده فى العقد لان الصحة بعد قيام هذا الاصل تصير كالشرط وفواته يوجب الخيار اذا عرفت هذا
فنقول قد علم ان الصحة عبارة عن كون الشيء على الخلقة الاصلية ولازمه ترتب الثمرات المقصودة من ذلك الشيء او
الوصف عليه والعيب عبارة عن الخروج عن الخلقة الاصلية بزيادة او نقيصة كما ورد فى الرواية فنقول هل وصف
الصحة فى المعاوضات جزء من العوض او كالجزء بمعنى انه مقابل بالعوض بحيث لو فات الصحة يلزم من ذلك سقوط جزء
من العوض فى ازائه ام لا يحتمل بعضهم انه جزء ولذلك لوجوه احدها ان الصحة من الاوصاف الداخلة بمعنى انها عبارة
من كون الشيء على مقتضى خلقته فهى بمنزلة الفصول المنوعة الداخلة تحت الاسم وفيه ان الاسامى لاريب فى وضعها للاعم
من الصحيح والفاسد لعدم صحة السلب وتبادر القدر المشترك وسبق الصحيح الى الذهن انما هو لانصراف الاطلاق الى
الكامل فالاسم اعم من كونه صحيحا او فاسدا ومع فرض كونه منوعا ايضا لا يلزم انقسام العوض بالنسبة اليه اذ لو كان منوعا
للزم بطلان المعاوضة لو خرج معيبا لانه من غير الجنس بناء على هذا التقرير مع انه ليس كذلك وثانيها ان الصحة من الاوصاف
التى تتزايد بها القيمة فلو لم يكن شيء من العوض فى مقابله لما كان زيادة القيمة بسببه ونقصانها بفواتها وفيه ان هذا لو كان

سببًا لكونه جزءًا من العوض مقابلًا بالعوض لزم ذلك في ساير الاوصاف ايضًا اذ الاوصاف كلها تختلف بها القيم
وتتفاوت بها الرغبات مع ان الاجماع قائم فيها على عدم كونها مقابلًا بالعوض ودعوى ان ذلك لعله خرج بالدليل
والا كان مقتضى القاعدة تبعض الثمن بازائها ليس باولى من القول بان زيادة القيمة ونقصانها بسببها اعم من كونها مقابلة بالعوض
فالقاعدة عدم التبعيض الا فيما ثبت بالدليل ولم يثبت مع ان العرف شاهد على ما قلنا وثانيها ان الاجماع قائم على ان
المبيع اذا خرج معيبًا فللمشتري الخيار بين الفسخ وبين الارش وهو تفاوت ما بين القيمتين من الثمن وهذا ليس الا
تبعيض الصفقة كما انه اذا تلف بعض المبيع او ظهر مستحقًا بغصب ونحوه كان المشتري له الخيار بين اخذ الباقي
بالنسبة من الثمن وبين فسخ الكل وليس الارش الا عبارة اخرى عن ذلك فصار المعلوم ان وصف الصحة بعد
في مقابل العوض ولذلك لم يعتبر الفقهاء في باقي الاوصاف بخلاف وصف الصحة مضافًا الى جريان بعض الاحكام الجزئية
فيه في باب الصرف ونحوه كما ذكره الفقهاء ولا يخفى على من راجع وفيه ان قيام الاجماع على ذلك في البيع لا يجعله
من كونها مقابلًا بالعوض بل هو حكم ثبت بالدليل وايضًا لو كان الارش على القاعدة بمعنى كونه جزءًا من الثمن
في ازاء جزء من المبيع للزم كون الارش من الثمن بعينه مع ان الفقهاء جزموا على ان الارش انما يعتبر في النقد الغالب فهو
يدل على ان ذلك غرامة جديدة لا ربط لها بالمعاملة ودفعًا لضرر المشتري وبالجملة كان جريان هذه الامور لا يدل على
الجزئية فما ذكرتم من الارش ايضًا لا يدل على الجزئية والمقابلة بعوض ولا دلالة في ذلك على العرف ولا ريب ان المقصود في
المعاملة ليس الا الماهية والصحة مقصودة من الخارج بوجوب زيادة القيمة وشدة الرغبة فاذا خرجت معيبة فلا زوال

البيع بتمام اجزائه وهذا وصف مقصود قد فات وبالجملة لا اعرف لحمل الارش على القاعدة وجهًا يعتمد عليه والحق
ان وصف الصحة كساير الاوصاف وثبوت حكم الارش في البيع انما هو بالدليل فان تعدينا الى ساير المعاوضات كالصلح
والاجارة ونحوها فانما هو باسقاط المنفسخ او بشيء آخر كما انا قد تعدينا من الثمن الى المثمن للاجماع على اتحاد حكمهما ولم يكن
هناك دليل معتمد فيقتصر على مورد الدليل في ثبوت الارش وغاية ما يثبت في المعاملات الاخر الخيار خيار الوصف وتخصيص الارش
بالبيع ونحوه بالدليل هنا كلام في تطبيق الارش على القاعدة ولعله من افاده شيخنا الشيخ موسى ابن الشيخ جعفر الغروي فيما نقل عنه
قرائتنا عليه في خيار العيب وهو ان المقرر عندنا ان المبيع قبل القبض مضمون على البايع ولا فرق بين تلف الكل
وتلف البعض فلو تلف البعض سقط ما يحاذيه من الثمن فلو اختار الابقاء فقد رجع في الحقيقة الى عوض الجزء التالف
وهو ما يخصه من الثمن بالنسبة ولا لزم الجمع بين العوض والمعوض والارش في الحقيقة ضمان التالف غاية في هذا المقام
بالارش وفي مقام آخر بالمثل والقيمة وفي مقام باجرة المثل والمعنى في الجميع ضمان التالف وهذا الكلام لا ارى
فيما اردناه من تطبيق الارش على القاعدة حتى يتسرى الى ساير العقود كعمل الصحة من موارد العقد ومن متعلقاته في كل معاوضة
بل في كل عقد اما اولًا فلان هذه القاعدة وهو الضمان قبل القبض انما هو مختص بالبيع وما يلحقه حكمه من العقود بالاجماع
ونحوه كالاجارة ولم يدل دليل عام على ان كل عوض او معوض في معاوضة فهو مضمون على صاحبه ولو كان باذن المالك
الجديد ما لم يحصل القبض وذلك واضح فلو سلم هذا المطلب ايضًا لم ينفع في التسري الى الابواب الاخر في اثبات حكم الارش
وجعل الصحة كالجزء واما ثانيًا فلان هذا المعنى داخل تحت باب الاتلاف فلا معنى لكون ذلك مختصًا بالعيب اذ كل وصف كالجزء

اذا تصرف فيه البايع او غيره او اتلفه يضمن ذلك للمشتري وكذلك في ساير المعاوضات وهذا ليس اثباتًا للارش على
حكم المعاوضة بل هو بعبارة اخرى لصيرورة المال قد صار مال المشتري متى ما لم ينفسخ وحيث ان البايع اتلف منه شيئًا فهو
ضامن له وهذا الجاني لو غير البايع تركيب المبيع او غيره الى صفة اخرى ادنى قيمة منه فهو ايضًا ضامن ولم يكن للعيب في ذلك مدخلية
ولم يكن ثبوت الارش على قاعدة المعاوضة واما ثانيًا فلان الضمان انما هو من باب الاتلاف والامام لو نسب التلف الى السماوي فلا معنى لتغريم
البايع فان قلت انه من جهة انه مضمون عليه كيف كان نرجع الى قاعدة ضمان المبيع لا الى قاعدة الاتلاف وقلنا ان
انه يختص بالبيع فكيف يتسرى الى غيره الا بدليل مضافًا الى ان ضمان المبيع على البايع انما هو على حسب ما كان حال البيع فغاية
ما ذكرت يفيد انطباق الارش على القاعدة اذا كانت العيوب حادثة بين العقد والقبض واما لو كان العيب موجودًا فيه قبل العقد
فلا ربط لذلك في ضمان البايع للمبيع لان المبيع قد صار معيبًا على حالة كونه معيبًا ولم ينقص من ذلك شيء ولم يتلف
من ذاته ولا من صفته شيء في يده حتى يكون ضامنًا له فلو لم يثبت حكم الارش بالدليل فلا تنفع قاعدة ضمان
المبيع في ذلك بل يكون حكمه كساير الاوصاف التي اقدم عليها المشتري وانكشف خلافها ولا ريب ان ذلك ليس الا خيار
من البايع للوصف والا لزم ذلك ان تقول بغرامة الاوصاف كما لو غير البايع الوصف بعد البيع وقبل القبض بل انما هو خيار
للمبيع على غير الوصف ولازمه خيار الرد دفعًا للضرر واين ذلك من تطبيق الارش على القاعدة وبالجملة لم يكن لنا في
الفن لا ينفك عن ملاحظة الجهات باجمعها في تتميم المدعى ولم اجد شيئًا يركن اليه في جعل الصحة في حكم الجزء حتى ينطبق
الارش على القاعدة في بعض الصور وفي خصوص البيع والاقرب اجل من الاعتماد على امثال هذه الكلمات المرهونة في انظار اولي

فاللازم على العود على النظر ثم العود حتى يتضح الامر والله الهادي   لا ريب ان مورد الصلح يكون منفعة وحقًا
يكون عينًا وقد نص على ذلك الاصحاب في كتاب الصلح ولا يكاد يظهر في ذلك بينهم خلاف وقد ذكروا ان الصلح يقوم
مقام البيع والهبة والاجارة والعارية والابراء نعم لهم كلام في انه يختص بصورة سبق النزاع ام لا وقد اطبق
اصحابنا على التعميم ولهم كلام ايضًا في كونه فرعًا للعقود المذكورة بمعنى كون الصلح في الحقيقة عبارة عما يقوم مقامه من
العقد غاية اختلاف العبارة ولازمه جريان جميع احكام المنوب عنه عليه كما نسبوه الى شيخ الطائفة وفرعوا عليه في
ابواب الفقه تفريعات كثيرة لا يخفى على المتتبع او كونه اصلًا برأسه كما ذهب اليه المشهور بل لا يكاد يظهر في ذلك خلاف بعد
الشيخ لعموم ادلته واصالة عدم جريان حكم غيره فيه وعدم دخول البحث الى تلك العقود وهنا كلام آخر سكت عنه
في كلام الاصحاب وهو ان العين الصالح عنها والمنفعة لا اشكال فيهما من جهة ان ذلك قد نقح في كتاب البيع والاجارة
المنافع والاعيان القابلة للمعاوضة واما الحق فلم يتبين مراد الاصحاب من ذلك ولم يعلم ان مرادهم جواز الصلح
على كل حق الا ما قام قاطع على عدم الجواز فيه اذ جواز الصلح على الحق في الجملة بمعنى كون مورده اعم من العين والمنفعة
وليس غرضهم بيان ان اي حق يصير مورد الصلح واي حق لا يصير وبالجملة نقول لا ريب ان من الاعيان والحقوق ما هي
قابلة لان يكون مورد العقد الا غير الصلح وما هي غير قابلة لشيء منها وما هي مشكوك فيه فما هي قابلة للبيع والاجارة
والابراء من الاعيان والمنافع والحقوق فلا ريب في ان الصلح ايضًا يتعلق بها لعموم الصلح جائز بين المسلمين الا ما احل حرامًا
او حرم حلالًا والظاهر ان هذا مما لا بحث فيه وانما الكلام في الاشياء التي لا تقع مورد العقود الاخر ولا كلام فيما ليس

في خصوص ماهية الصلح في الجملة بمعنى ان من الاعيان والمنافع ما هو غير قابل للبيع والاجارة وهو قابل للصلح لكن لا ريب ان
ذلك ليس فيما هو مطمح نظرنا من ملاحظة اصل القابلية بل ذلك بحسب العوارض كالمجهول ونحوه وبعبارة اخرى ماهية الصلح في
الاعيان والمنافع عنها انما هو في خلاف الصفات لا ان شيئا غير قابل للبيع بالذات فقد يكون قابلا للصلح وكذا الى ان ساقا
الضابط ان عقود المعاوضات كلها مبنية على اعتبار عرض مالي له قيمة مع وجود النفع المحلل المقصود عند العقلاء وكما اشار
الى هذا الضابط المحقق الثاني في شرح القواعد في كتاب البيع وتوافقه التتبع والصلح من عقود المعاوضات كما نص عليه
المحقق الثاني حتى ان قيامه مقام الابراء ايضا لا يكون الا بصورة معارضة كقولك صالحتك عن عشرة بخمسة واما
في الحقوق فهل هو ايضا كذلك بمعنى ان كل ما ثبت جواز اسقاطه والابراء عنه يجوز كونه موردا للصلح او لا بل يجوز
ان يكون من الحقوق ما لا يسقط بالاسقاط ولكن يمكن الصلح عليه ويلزم وتفصيل الكلام ان الحقوق منها ما علم بالاجماع و الضرورة
انه غير قابل للسقوط لا بالصلح ولا بغيره كحق استمتاع الزوج من الزوجة فانه لا يسقط باسقاط وكذا الوصاية عنه بل له الاستمتاع
متى شاء وكذا حق التسبق في باب الرماية فانه اذا اصاب احدهما ازيد من الآخر ولم يتم النضال فلا يجوز الصلح على الزائد
كما نص عليه في الروضة لمنافاته لمشروعية المعاملة او الاجماع ومنها ما علم قبوله للاسقاط بلا عوض او بالصلح كالحقوق المالية
من حق خيار او حق شفعة او حق قصاص او حق رهانة او نحو ذلك فانها قابلة للاسقاط وقد نص على ذلك الفقهاء في ابواب
الفقه كما لا يخفى على الممارس ومنها ما هو مشكوك الشرط والعدم او معلوم عدم السقوط بالاسقاط الخ ومشكوك الشرط بالصلح ولم
موارده في النظر الآن ويظهر اكثرها بعد التأمل ونشير الى ما هو في النظر حتى يكون عنوانا للبحث احدها الصلح على مثل حق الاولوية
وثانيها

وثانيها الصلح على حق المضاجعة وثالثها الصلح على حق الولاية لو كان للولي اثنين كالاب والجد اذا صالح احدهما حق
الآخر بشيء ورابعها صلح حق القسمة للزوجات وكذا حق المضاجعة والمواقعة ولعل المسئلة مفروضة في كتب الفروع وخامسها
الصلح على حق رجوع الزوج فيما اذا طلق رجعيا بان يصالح الزوجة عن ذلك بشيء حتى لا يبقى له بعد ذلك رجوع وسادسها
الصلح على الحقوق الثابتة في العقود الجائزة كحق الفسخ في نحو الشركة والمضاربة ونحوها وحق العزل في الوكالة وحق المطالبة
في القرض والوديعة والعارية ونظائر ذلك فهل يجوز الصلح على شيء من ذلك حتى يلزم ويسقط الحق ام لا وسابعها
الصلح على مثل حق السبق في امامة الجماعة او في المسجد او نحو ذلك وثامنها الصلح على حق التولية الذي يجعل في مثل
الوقف ونحوه وتاسعها الصلح على حق المعاشات في مثل الديوان ونحوه وعاشرها الصلح على حق الفسخ في النكاح بسبب احد
العيوب والحاصل الغرض من هذا البحث ان الصلح هل هو صحيح في كل حق على مقتضى القاعدة الا ما اخرجه الدليل كما ان
من الحقوق المعلوم جواز اسقاطها مجانا او المعلوم عدم جواز اسقاطها كذلك او نشك في جواز اسقاطه وملازمه ام لا
بل لا يصح الصلح الا على ما يصح الابراء عنه والاسقاط وينبغي ان يعلم ان هذه المسئلة ليست هي مسئلة الفرعية المعهودة في
كتب القوم لانها مبنية على ان حكم الصلح في الخيار ونحوه هل هو حكم العقود الخمسة ام لا وهذه المسئلة مبنية على ان مورد الصلح
هل هو عبارة عما يمكن ان يكون موردا لاحد الامور الخمسة من اسقاط او عارية او نحو ذلك ام مورده اعم من ذلك فيمكن مخصوص
الصلح على شيء ليس قابلا لشيء من المعاملات الخمسة وهذا الفرق لا يكاد يشتبه على من له خبرة بمذاق الفن اذا عرفت محل
البحث فنقول المسئلة ذات وجهين بل ذات قولين ظاهر عبائر بعض الفقهاء كون الاصل في كل ما نشك فيه جواز الصلح

ولذلك يتصرف في الجهات التي لا يقبل الصلح عليه وهو ظاهر بعض المعاصرين ايضا بل قد تداول الصلح على حق الرجوع
وعلى حق الفسخ في العقود الجائزة في بلاد العجم بل سائر المسلمين ما نقلوا عنهم وهو لا ينشأ الا من فتوى من يعتمدون عليه من العلماء وظاهر
طائفة من المعاصرين ومن تأخر عنا من السلف منهم الشيخ الفقيه المحقق موسى بن جعفر النجفي قدس الله سرهما حيث نقل
عليه في الدروس عند قراءتنا عليه عدم جواز الصلح الا على ما يقبل الاسقاط وبعبارة اخرى ليس الصلح شرعا بل انما هو عقد لازم
ويريدون من هذه العبارة عدم جواز الصلح على حق لم يثبت جواز اسقاطه بغيره ومنشأ الخلاف ان عموم ما دل على ان
الصلح جائز بين المسلمين الا ما احل حراما او حرم حلالا هل يشمل مثل ذلك ام لا فيمكن ان يقال ان الصلح مرة في
قطع النزاع او اسقاط المطالبات او تمليك ما يقصد تملكه في الاعيان والمنافع وليس له حقيقة جديدة يوجب الاجمال وان
ان المفرد المحلى باللام انما هو موضوع للطبيعة كما عليه المحققون والاحكام متعلقة بالطبائع على المختار فيكون حكم الجواز تابعا للطبيعة
المستلزمة لسرايته الى الافراد كافة سيما مع حذف المتعلق القاضي بالعموم في اغلب المقامات واما انه ليس من موضوعاته او لا يجوز تعلق
الاحكام بالطبائع فاما ان يراد منه جميع الافراد فهو المطلوب او الفرد المعين ولا قرينة عليه او الفرد المنتشر وهو مستقبح
في كلام الحكيم في مقام البيان لعدم الفائدة فلا محالة يفيد العموم والمراد بالجواز اما الحكم التكليفي بمعنى الاباحة
فيكون مفيدا للصحة اذ لا شيء من العقد الفاسد بمباح واما الحكم الوضعي بمعنى الصحة ولا مخل بالكلام في دلالته على المدعى
وليس في اللفظ ما يفيد تقييده ببعض الافراد او الاحوال والاصل عدم التخصيص لا يقال قد خرج منه بعض الافراد جزما لانا نقول
خروج البعض غير قادح في الحجية في الباقي وليس فيما بين المشكوكات في الدخول والخروج علم اجمالي بخروج البعض حتى يسري اجماله
الى العام

الى العام مع ان ذلك ينافي احتجاج العلماء بهذا العموم في كل مقام واما التخصيص بما احل حراما او حرم حلالا فنقول مع
اجمال وتفصيل ما ذكره شروحا وبسطا في مبحث الشرط اذ هما من هذه الحيثية سواء ولا دخل له فيما نحن بصدده فنقول كل
مقام نشك في جواز الصلح عليه وعدمه نتمسك بعموم جواز الصلح الا ما اخرجه الدليل فان قيل الظاهر من ادلة بيان
مشروعية الصلح في الجملة فلا عموم فيه ولا اطلاق قلت اولا ان هذا ينافي استدلال الفقهاء به في موارد الشك
في شرط او مانع ولا فرق بين الافراد والاحوال وثانيا ان وجود الاستثناء في الرواية دليل العموم وانه هو المراد
فيصير المعنى ان كل ما هو غير مستثنى فهو جائز وثالثا ان هذا يرد على سائر عمومات ابواب الفقه من قبيل احل الله
البيع ونحو ذلك مع انه لم يشك فيه شاك في افادته العموم ولا ريب في التمسك بها في موارد الشك
فان قلت ان الظاهر منه جواز الصلاح ورفع الشقاق ولا دخل له فيما اردته من العموم قلت هذا رجوع عن لغوية
الصلح ويصير الى مذهب العامة من اختصاص الصلح بمقام النزاع فان قلت نقول انه عقد لفظ لكنه عام حسب ما يجوز
في غيره من العقود بمعنى انه يتعلق به المقصود من اعيان او منافع او حقوق ولا يلزم من ذلك التعميم الى ما لم يثبت المعاملة
فيه بغير الصلح قلت هذا في الحقيقة ارجاع الى قول الشيخ بالفرعية من جهة وان لم يكن عين ذلك القول بل هو
الاحتمال في كلام الشيخ ره فان في بيان مراده لنا كلاما طويلا ليس هنا موضع ذكره ويحتاج الارجاع الى ذلك الى وجود مخصص ومقيد
مع ان ذلك يكفي في اصالة البيع اذ لا قائل ان ما يقول يصرف الى ما يجوز فيه الهبة يصرف الى ما يجوز فيه البيع والاجارة ونحو ذلك الى
ما يجوز فيه العارية والمتعة وبالعكس وبالجملة صرف العموم الى ما ثبت قيام نظائره من العقود مقامه مما لا يحتاج الى الدليل مع انا

تمسک فی الصلح علی المجهول او علی ما لا یقدر علی تسلیمه او نحو ذلک من الامور التی لا یقع علیها بیع وغیره بعموم الصلح جائز نظرا الی ملی الانصراف الی موارد البیع والاجارة والابراء ونحوها ما کان لهذا الاستدلال مع اصلا فان قلت انا لا نرید صرفه الی خصوصیات ما یقع فیه العقود الاخر بل الی نوع ذلک کما ذکر فی تحریر محل النزاع بمعنی ان کل ما هو قابل بنوعه وبذاته لتعلق احد العقود الخمسة علیه فهو قابل لوقوع الصلح علیه مع قطع النظر عن حالة الجهالة او ملوکیة ونحوها والملازمة بین المقامین تم قلت نعم ولکن الصرف الی ذلک ایضا مفتقر الی الدلیل الدال علی ذلک ولم نجد ما یقتضی ذلک والعموم شامل ویمکن ان یقال لا ریب فی انصراف الادلة فی امثالها الی المتعارف خصوصا فی المطلقات وان الصلح من باب المطلق لا العام فینصرف الی ما هو المتعارف بین الناس فی زمن الخطاب ولا شبهة فی ان الصلح علی الاعیان والمنافع والحقوق القابلة للاسقاط والنقل کالملکیات ونحوها متعارف شائع کما یکشف عنه العرف الیوم ویدل علیه ملاحظة السیر والتواریخ فانها تشهد علی وقوع الصلح فی الازمنة السابقة علی الحقوق المذکورة واما ما هو غیر قابل للاسقاط فلیس الصلح علیه متعارفا جزما بل ما نشک فی امکان اسقاطه وعدمه فلا یشمله الادلة ولا یمکن التمسک من جواز الصلح ومشروعیته فی الافراد الشایعة الی غیر الموجود المعهود المتیقن نعم یبقی الکلام فی ان کل ما شک فی انه قابل للاسقاط بالابراء ونحوه هل الاصل ان یکون قابلا للاسقاط ام لا والذی یقتضیه النظر ان الاصل عدم السقوط واصالة البقاء ما لم یدل دلیل علی السقوط نعم یمکن تحصیل الاجماع علی ان الناس مسلطون علی حقوقهم فی الاسقاط والتمسک بعموم ما دل علی التجاوز والعفو ونحو ذلک امر ما وبالجملة فالاقتصار فی الصلح علی ما یقبل الاسقاط اشبه وان کان التعمیم اقوی

من جهة معتاد ومن ذلک الباب الصلح علی الیمین فی المنازعات لاسقاطها او دفع او اخذ بصور المنتشعبة کما تداوله بعض المتفقهة والله العالم قد عرفت ان مورد الاجارة انما هو المنافع ولا تعلق لها بالاعیان فلا ینبغی للمستاجر ان یتصرف فی عین المال المستاجر فی شیء ولا ینبغی ان یتلف عین فی الاجارة بذلک وقد وقع الاشکال فی موارد منها الاستیجار للرضاع فان المرأة المستاجرة للرضاع لا ریب انه یتلف بذلک اللبن منها ما هو المقصود بالاجارة وهذا مخالف لما هو وضع الاجارة من تعلق الغرض فیها بالمنافع دون الاعیان ومنها الاستحمام فی الحمام فانه یتلف فیه الماء وکثر اهل العادة فی ذلک هو الماء فکیف یکون ذلک من باب الاجارة ومنها ما ذکره الشهید الثانی فی کتاب الزکوة من الروضة من استیجار الارض للمرعی وذکر انه من باب التقوم دون العلف فلا یفقد بشرط وجوب الزکوة ومنها استیجار البئر للسقی فانه یستفاد صحته فی بعض العبائر مع انه لا ینطبق مع مقتضی الاجارة ونظایر ذلک مما لا یخفی علی المتتبع والوجوه المتخیلة فی ذلک امور احدها ان یکون کل ذلک معاملة مستقلة غیر داخلة فی عنوان الاجارة قد ثبت صحتها بالاجماع او السیرة المستمرة الکاشفة عن تقریر المعصوم ولیس من هذا الباب حتی یورد الاشکال وثانیها ان یکون من باب الاجارة لکنها خرجت عن القاعدة بالدلیل ومشروعیة امثال ذلک وان کانت علی خلاف القاعدة توفر الدواعی وشدة الحاجة ولزوم العسر والحرج لو لم یکن ذلک مشروعا وثالثها ان یقال ان الاجارة موضوعة لتملیک المنفعة والمنفعة امر عرفی لا ضابط لها شرعا حتی یختص بما یقابل العین ویکون معناه مجرد الامر الحکمی الانتزاعی کالسکنی والرکوب بل منفعة کل شیء انما هو بحسبه والمقدار

علی ما یعد فی العرف منفعة ولا ریب ان اللبن منفعة للمرضعة کالخدمة والحضانة والماء منفعة للبئر والحمام والعلف منفعة للارض ونحو ذلک وان کانت کل من هذه المنافع اعیانا لو لوحظت بانفسها لکن باعتبار نسبتها الی موضوعاتها تعد منافع فی العرف فلم یخرج عن قاعدة الاجارة بل هی باقیة مع وضعها من کونها ناقلة للمنفعة دون العین والمراد بالعین ما قصد بذاته واستقل فی اللحاظ ولا ریب فی هذه الفروض لیس العین المستاجرة الا البئر والحمام والمرضعة والارض وهی باقیة علی حالها لم یتلف منها شیء والتالف انما هو منافعها عرفا فلا مخالفة فیها للقاعدة اصلا ومجمل الکلام ان المنفعة لا یکال بکیال منضبط بل یدور مدار العرف فان قلت لا ریب ان الثمرة بالنسبة الی البستان ایضا تعد منفعة والحلیب والصوف بل السمن ایضا تعد منافع للغنم فینبغی ان یجوز استیجار الغنم لذلک مع انه لا یجوز قلت بعد تسلیم عدم الجواز ان العرف یفرق بین ما ذکرت وبین ما نحن فیه اذ الثمرة لها وجود مستقل ومالیة مستقلة فان المیزان فی ذلک هو العرف ولا ریب ان البئر والحمام لا یعد ملکا علی حدة بخلاف ثمرة البستان ونحوها وبالجملة فلا مانع من ارجاع المنفعة الی العرف وجعل کل ذلک من باب المنافع التی یتعلق بها الاجارة ورابعها ان یقال ان المنفعة المقصودة فی هذه المقامات انما هو المنفعة المصطلحة من الفقهاء من الخدمة فی المرضعة والاستقاء فی البئر ودوران الاغنام فی الارض والدخول والخروج والکون فی الحمام ولیس المقصود فی ذلک الاعیان بل هذه الاعیان کلها توابع کما سنذکر فی توابع متعلقات العقود فان التوابع لا عبرة بها کالبئر فی اجارة الدار للسکنی فان الدار المستاجرة للسکنی

لا یراد منها الا هذه المنفعة لکن یستعمل الماء من باب التبعیة کما ان الکش فی الاستیجار للتلقیح والمراد للکتابة ونحو ذلک فیجعل جمیع الاعیان التابعة فی هذه المقام من قبیل التوابع الاخر والتحقیق ان جعل هذه المعاملة من باب العقد المستقل غیر ظاهر وان امکن خصوصا فی الرضاع فان الفقهاء ذکروه فی باب الاجارة وصحة استیجار البئر للاستقاء والارض للرعی ممنوع وان ذکره الشهید الثانی وان امکن ان یقال بصحته عقدا مستقلا للسیرة لکن ذکر الرضاع فی الکتاب بطریق الاجارة یدل علی کون الارتضاع من باب الاجارة وکذا فی روایات الارتضاع فانها کلما عبرت بلفظ الاجارة فلا وجه لجعلها عقدا مستقلا وکذا البئر للاستقاء والارض للرعی فانها ایضا یسمیان فی العرف واللغة اجارة وتسمیة المنفعة ایضا اجارة لا ینافی لانه ایضا اجارة بالمعنی الاعم وان جعل له الشارع احکاما خاصة او نقول ثبت مجاریة الاطلاق هنا بالدلیل ولا یلزم من ذلک مجاریة الطلاقه علی الرضاع واما جعل هذه الاعیان من التوابع والمعدمات فلا وجه له ایضا لان التوابع لیست امورا اعتباریة بمعنی ان کل ما فرضته تابعا یصیر تابعا بل المراد بها ما هو تابع داخل فی الاطلاق عرفا کما فی بحثه واللبن لیس من توابع المرضعة والخدمة ولا العلف من توابع الارض سیما ان التابع یعتبر فیه کون ذاته تابعا للغیر وعدم کونه مقصودا بالذات وکون المقصود ما سواه وهنا لیس کذلک اذ لیس المقصود من الحمام الا الماء ومن المرضعة الا اللبن کما لا یخفی فکیف یمکن جعل هذا تابعا مع ان ذلک مستلزم لجواز استیجار الشاة للحلب ونحو ذلک مع انه خلاف الاجماع ولیس المنشأ الا ذهاب العین واما جعلها من باب الاجارة وتعمیم المنفعة

الى كل ما يعد فى العرف منفعة فضعيف والا فاطباق الاصحاب على ان المنفعة المقصودة فى الاجارة هى
المنفعة الحكمية دون ما يعد نماء ومنفعة بالمعنى الاعم وثانيا بان صحة الاجارة مع كل منفعة بهذا المعنى يستلزم
صحة الاستيجار للارض لجمع علفه او بستان للثمرة والغنم ونحوه لحليبه او الصوفه او نحو ذلك بعد منفعة فى العرف فتصير
دائرة الاجارة اوسع من ذلك وكل مع انه خلاف الضرورة فكيف يجعل التعميم كذلك ولو لم يعم فاى فارق
فى هذه المقامات واقرب الوجوه فى ذلك جعل مثل الرضاع خارجا من قاعدة الاجارة بنص الكتاب والسنة والاجماع
وكذا الحمام بالسيرة القطعية مع ذلك ترددوا فى شرعيتها كذلك لزوم العسر والحرج لو لم يشرع ذلك وما عدا
ذلك مما يتخيل كونه من هذا الباب كاستيجار الحيوان للحلبه او الصوفه او نحو ذلك فكلها باطلة ونظير ذلك
من المعاملات الفاسدة بين الناس مما لا يتناهى وليس لسيرة عامة حتى نقول بثبوت صحته بالسيرة كما فى الحمام بل
اصحاب التدين المتشرعين يجتنبون عن ذلك فما لا دليل على شرعيته نعتد به بالبطلان وفيما يدل عليه بالصحة
نجعله من باب الاجارة او معاملة مستقلة اوفق فى النظر القاصر وان كان للفقيه العجز عن تخريج الوجوه المصححة
لا ريب ان مورد الوكالة ما تصح النيابة فيه كما نص عليه المعظم وكل ما لا يصح النيابة فيه وقرر المحقق
الثانى والشهيد الثانى تبعا للعلامة والشهيد ان كل ما لم يتعلق غرض الشارع بصدوره من مباشر معين جاز فيه
التوكيل وكل ما تعلق به الغرض بصدوره من مباشر بعينه لا يجوز فيه وهنا امور علم كونها من قبيل القسم الاول
كالبيع والحوالة والضمان والشركة والقرض والجعالة والمساقاة والنكاح والطلاق والخلع والصلح والرهن وقبض

الثمن والوكالة

الثمن والوكالة والعارية والاخذ بالشفعة والابراء والوديعة وقسمة الصدقات واستيفاء القصاص والحدود
والقبض للديات واثبات صدور الاهليين وعقد السبق والرمى والعتق والكتابة والتدبير والدعوى واثبات الحجة والحقوق
والخصومة سواء رضى الخصم او لم يرض وساير العقود وانواع الفسخ من وقف وهبة وحبس وعمرى والرقبى والوصية من
الجانبين وفعل ما يتعلق به الوصية ما لم يمنع مانع وامور علم كونها من قبيل القسم الثانى كالطهارة والصلوة الواجبة ما دام
الحيوة والصوم والاعتكاف كذلك والحج الواجب مع القدرة والنذر واليمين والعهد واللعان والقسامة من سرقة وغصب وقتل
فان الحكم ما يتعلق بالمباشر دون الموكل والقسم بين الزوجات والظهار واللعان ونحو ذلك اثبات حدود الله تعالى
ومنها امور لم يعلم كونها من احد الجانبين كالتوكيل فى السلام او فى جوابه او فى الجهاد والواجبات الكفائية وفى اثبات اليد
على المباحات من الطيبات او الحشيش او حيازة او غير ذلك وفى الالتقاط والشهادة مع احتمال وفى القضاء
بعض الصور والتوكيل على الاقرار مطلقا وفى النوافل والمستحبات من الادعية وغيرها من الزيارات او فى اداء الزكوة والخمس
والكفارات ونحوه فى وجه متقول بل الاصل فى كل مقام شك فى جواز النيابة وعدمه جوازا وترتب عليه الوكالة
وما بعدها من جعالة او اجارة ونحو ذلك ام الاصل فى ذلك عدم الجواز حتى يثبت بالدليل ولم يعهد من الفقهاء فى
ذلك الباب كلام فانهم ذكروا بعض ما يجوز فيه النيابة وبعض ما لا يجوز فيه ثم احالوا معرفة ذلك الى التتبع والاستقراء
والدليل التفصيلى وربما يفهم من ذلك انه لا يرجح احد الجانبين ما لم يكن هناك دليل يدل على احدهما ولو كان هناك ضابطا
لبينوه سيما مع ما نراهم من التردد فى بعض المقامات من جهة ترددهم فى كون هذا الامر مما يشترط فيه المباشرة اولا ولا يذكرون

ان الاصل والقاعدة مع احد الجانبين ويمكن ان يقال ان الاصل عدم الجواز لوجوه احدها اصالة عدم ترتب الاثر
الشرعى عليه فى عبادة او معاملة او عقد او ايقاع فان ذلك المشكوك لو صدر من المباشر قطع بدخوله تحت الادلة
وترتب عليه الآثار المجعولة فى الدنيا او فى الآخرة بخلاف ما لو فعل غيره فان ذلك مشكوك فيه والاصل عدم الترتب
وثانيها استصحاب بقاء شغل الذمة او بقاء الامر المتعلق بذلك الفعل على ما كان عليه سابقا وهو بمنزلة ما ذكرناه من اصالة
عدم ترتب الاثر وثالثها ان الوكالة من العقود المعروفة والاصل الاولى فيه الفساد حتى يثبت بالدليل ولم يقم على صحته دليل
فى سوى ما علم جواز النيابة فيه فما لم يعلم ذلك لا دليل على صحته فيبقى تحت اصالة الفساد ورابعها الظاهر من فتاوى الاصحاب
انما هو الاجماع على عدم الجواز الا فيما كان هناك دليل ولذلك يحتاجون فى اثبات الجواز الى الدليل ومن هنا ذكروا
موارد الجواز وعللوها بتعليلات موجبة للصحة وظاهر ذلك ان ما لم يثبت الجواز فهم يبنون فى ذلك على العدم وخامسها
ان الظاهر من الادلة الشرعية كما ذكرناه فى العبادات هو المباشرة بمقتضى اللغة والعرف فيكون ذلك قيدا وما لم يعلم بدليل
لم يتحقق الامتثال فى المطلوبات الشرعية واجبة كانت او مستحبة عينية او كفائية وبعبارة اخرى كل ما هو مطلوب شرعا
مأمور به يكون مقتضى القاعدة قيد اشتراط المباشرة وعدم جواز النيابة والوكالة الا فيما دل عليه الدليل كما دل فيما ذكرناه
فى الموارد وفى اكثر العبادات فى الميت كما هو المتعارف عند الناس ويمكن القول باصالة الجواز لوجوه احدها ان الوكالة
عقد من العقود وكل ما شك فى صحته وفساده فيرجع الى ما قررناه سابقا من اصالة الصحة لا يقال ذلك انما هو فيما اشتبه
الحكم فى العقد مع العلم بالموضوع لا فيما اشتبه الموضوع وما نحن فيه من اشتباه الموضوع لان ما لا يجوز فيه النيابة لا يجوز فيه الوكالة

اجماعا

اجماعا وما يجوز فيه النيابة يجوز فيه الوكالة لا كلام وهذا مصرح به فى كلام الفقهاء حيث ذكروا انه يشترط فى
الوكالة ان يكون المورد فيما يجوز فيه النيابة ومراد الاشتباه الذى هو محل بحثنا انما هو من شبهة الموضوع الا انا نقول
انه ما يقبل النيابة حتى يجوز فيه الوكالة ما لا يقبل فلا يجوز ولا ريب ان الاصل فى شبهة الموضوع ليس هو الصحة لانه قد
خرج عن عموم اوفوا بالعقود وفى خصوص الوكالة ما لا يقبل النيابة ولا ندرى ان ما نحن فيه داخل فى المستثنى او المستثنى منه
فكيف يتمسك فى ذلك ايضا بالعموم ومن هنا يعلم ان وجود دليل عام فى خصوص باب الوكالة ايضا لا ينفع فى
اصالة الجواز فضلا عن عموم اوفوا بالعقود لانه لو فرض دليل دل على ان الوكالة جائزة بين المسلمين كما فى
الصلح نقول لا ريب فى خروج ما لا يقبل النيابة منه فيصير المشكوك فيه من باب الشبهة فى الموضوع فلا يمكن
التمسك بالعام فى هذا المقام فتدبر لانا نقول اولا قد بينا ان الاصل فى شبهة الموضوع ايضا الصحة كما ذكرنا
سابقا فراجع وثانيا نقول انا لا نسلم خروج ما لا يقبل النيابة عن ادلة الوكالة بل كلما خرج عن دليل الوكالة مما
لا يقبل النيابة نعم لو ورد مخصص بلفظ ما لا يقبل النيابة لكان مرجعا للاجمال لكنه ليس كذلك ولو كان مثل ذلك لما صح
التمسك بالعموم فى مورد الشك لم يصح التمسك بعام قطعا فان كل شىء او كل ما هو طاهر مخصص بالنجس فى النفس الامرى قطعا
فكل ما شك فيه فيصير ما شك فى دخوله تحت العام او المخصص والجواب كما ذكرناه من ان ما خرج هو النجس لا ان النجس
قد خرج وكذلك فى العمومات الاخر فتدبر لا يقال ان اصالة صحة العقد لا يوجب فراغ الذمة فيما لو كان المكلف مأمورا
بالاتيان لانا نقول ليس معنى صحة الوكالة الا تأثير عمل الوكيل ما اثر فيه عمل الموكل فيكون عمله قائما مقام عمله فى الاثر واللازم

ترتب اثار الدين والدنيا عليه والا فلا معنى لصحة الوكالة وثانيتها ان النيابة ان كان في باب المعاملات والاشتراء وفيه
نية التقرب فلا شك في ان العمل متى ما وقع لغير مباشر الا مادل عليه من ادلة احكام الوضع بكون متعاطيا او غسلا
او نظاير ذلك من الافعال فيلزم ترتب اثاره عليه وان كان في عبادة فلا ريب ان النايب والوكيل متى ما نوى كون العمل
للغير عينه والموكل فمقتضى عموم لكل امرئ ما نوى حصول هذا المقصود لازم فيكون العمل للموكل ويترتب عليه الاثار المترتب عليه
ولا يفترق صدوره من الموكل او من الوكيل والى هذا يرجع ما يقال ان الاستنابة مورد في الكتاب لا القيد وقد ذكرنا في رسالة
انه فراجع ثمة وثالثها الاستقراء وهو ان بعد ما تتبعنا وجدنا ان الغالب في الافعال جواز الاستنابة والوكالة كما علم ذلك مما
ذكرناه من المراد فمتى ما شك في كون الفرد المبحوث عنه مما يجوز فيه ذلك اولا فالظن يلحقه بالغالب ولكن الظاهر من كلام
الاصحاب الاتفاق على ان ما شك فيه لا الحكم بجواز النيابة والوكالة لاصالة عدم ترتب الاثر وهو مقتضى ما قررناه سابقا
من ان الاصل في الاوامر المباشرة وهي قيد الامور خلافا للبعض وقد قام الاجماع على ان ما لا يجوز فيه النيابة لا يجوز فيه الوكالة
فنصير هذه العبارة التي هي مورد الاجماع بمنزلة الجزء المخصص لعموم اوفوا بالعقود ان قلنا بدلالته على شمول هذا المقام والا لم يرد
هذه العبارة في نص ولو كان في ادلة الوكالة دليل عام ايضا ينصرف الى ما يجوز فيه النيابة او يتخصص بالاجماع المذكور والاستقراء
بنفسه بعد النيابة على هذا الاجماع لا ينفع في شيء مع ان الغلبة المعتد بها بحيث يندرج مقابلها غير معلومة فالمرجع الى
عدم الجواز الا فيما علم جواز النيابة فيه اشبه ويبقى الكلام في بيان ان ذلك في اي مقام يثبت وفي اي مقام لم يثبت
وهو كلام اخر   في توابع العقود ومجمل الكلام فيه ان كل عقد له تعلق بامر مرافق لموضوعه الثابت له ذلك

عائدة

عرفا وعادة او شرعا وهو الذي يقصد في المعاملة ولا يكون ما عداه مرادا بالذات ولكن قد يكون لمتعلقات العقود
امور يتبعها في نظر العرف بحيث ان اطلاق اللفظ في المتعلق او اطلاق المعاملة يقتضي انضمام ذلك التابع في
العرف وقد يكون التبعية ثابتة بحكم الشرعي بمعنى ان الشارع حكم بلزوم الحاق شيء على المقصود وان لم يكن ذلك الملحق مقصودا
وهذه الامور يسمونها بالتوابع والذي يكون تابعا شرعا يحتاج في اثبات ذلك الى وجود دليل شرعي معتبر على التبعية كما
ذكره الفقهاء فيما لو اوصى باعطاء صندوقه لزيد اعطي بما فيه او باعطاء سفينته له اعطي بما فيها نظرا الى ما ورد في الرواية فعمل بعضهم
بها على الاطلاق وبعضهم قيدها بعدم القرينة على الخلاف وبعضهم لم يعمل بها منعا للتبعية وطرحا للرواية واعتمد
وجود القرينة على الدخول حيث تحققت وكما في دخول الطلع الذي لم يؤبر في بيع النخل بالنص والتابع العرفي يحتاج الى
دلالة العرف على التبعية فان كان المتعاقدان من اهل العرف العام فيدخل ما هو تابع عرفا وان كان من اهل اصطلاح
خاص فيدخل ما هو تابع في اصطلاحهم ويجيء في ذلك مسئلة تعارض العرفين والعرف واللغة وتحقيقه يقول يحمل ما يحكم
القاعدة بانه المراد والاقرب اليه وقد ذكر الفقهاء لذلك امثلة في بحث التوابع كمفتاح الدار واسلاك الحايط واغلاق
السلم المثبت والاوتاد وغيرها الرثة وكذا في ثياب العبد والامة وهذه المذكورات لعله يجيء في ساير العقود الناقلة
للاعيان من هبة وصلح واصداق وعوض اجارة ونحو ذلك اذ الميزان دخول هذه الامور تحت اللفظ عرفا وان ذكرها الفقهاء
في باب البيع وذكروا في باب الاجارة مثل القتب والزمام والحزام والسرج والبرذعة ورفع الاحمال والمحمل والمداد في الكتابة
وكش التلقيح وخيوط الخياطة والصبغ في الصباغة ونظير ذلك وانت بعد التامل في ذلك تقدر على ملاحظة التوابع

في جميع ما يمكن جريانها فيه من عقود الاعيان والمنافع ترضا كان او معوضا او بدون المعاوضة فان المدار على دخول ذلك
تحت اطلاق اللفظ في عرف المتعاقدين مطلقا واذا عرفت معنى التابع لا يبقى لك شبهة في اتباع ذلك التابع والحكم
لدخوله تحت مفاد الادلة في الابواب كلها وهو المتبع وخلاف الفقهاء في دخول بعض وعدم آخر ليس نزاعا في حكم
شرعي ابتداء بل هو بحث في شمول اللفظ عرفا وعدمه كما اختلفوا في دخول اجزاء البيع ونحوها في كثير من الاقسام والملابس
في معاني الالفاظ والظاهر ان اختلاف كلامهم في هذا الباب لا ينزل على البحث في الحكم وانما هو نزاع في الموضوع ويمكن
حمله على اختلاف العرف بحسب كل مكان وزمان فلا نزاع وهنا امور احدها ان التوابع لا يشترط ما هو في اصل
متعلقات العقود فيجوز ان يجز التابع في الاجارة عينا كالدبر في الاجارة الدار والعلف في اجارة العوض الذي
في ورم سراية الاجارة ويجوز ان يكون التابع مجهولا مع كون اصل العقد مشترطا في عوضه المعلومية فيشمل ذلك ساير الشرايط
والى هذا المعنى ينزل قولهم يغتفر في التوابع على احد الوجوه وثانيها ان التوابع اذا وجدت لحقت واذا لم توجد لم يكن
ايجادا ولا اتيانا بها فلو لم يكن للدار مفتاح لم يجب على البايع والموجر تسوية المفتاح وكذا لو لم يكن للدابة سرج او لجام
في الاجارة ونحو ذلك وكذا لو تلف شيء من التوابع قبل القبض لا يوجب تبعيض صفقة لانها غير مقابلة بالاعواض
ولا يوجب الخيار الا اذا لم يكن ذلك مقصودا ومما يلزم بفواته الضرر وثالثها انه قد ذكرنا ان التوابع ما يتبعه في نظر اهل
العرف فلا يكون ذلك بقصد المتعاقدين فلو جعل شيئا متبوعا واخر تابعا بالقصد والاصح مالم يتحقق التبعية في التابع
فلو باع شيئا من الحنطة مثلا كيلا او موزونا بثمن وجعل مقدارا اخر مجهول الوزن والكيل تابعا لم يصح لان كلا منهما مستقل

في المقصودية

في المقصودية ليس احدهما تابعا للاخر والقصد لا ينفع في ذلك وذكر الشهيد الثاني في الروضة في باب البيع في شروط العوضين
ان بيع اللبن في الضرع غير جائز وان ضم اليه شيئا معلوما وعلل بان ضم المعلوم الى المجهول يصير المعلوم مجهولا ثم قال وبالغ
الشيخ ره وجوز ضميمة ما في الضرع الى ما يتجدد مدة معلومة الى ان قال وفصل اخرون فحكموا بالصحة مع كون المقصود
بالذات المعلوم وكون المجهول تابعا والبطلان مع العكس وتساويهما في القصد وهو حسن وكذا القول في كل مجهول ضم
الى معلوم انتهى وانت خبير بان جعل القصد هو الميزان في الاصالة والتبعية بعيد عن طريقة الفقه ومن الادلة والاولى
ما ذكرناه من ان قصد التبعية لا يجعل الشيء تابعا بل لا بد من شرع او عرف عام او خاص ولا يخفى عليك ان مسئلة بيع الآبق
مع الضميمة او اجارته ايضا على قول ليس من باب التبعية كما قد يتخيل بمعنى ان يجعل المقصود الضميمة والآبق تابعا لا يعتبر فيه
القدرة على التسليم والا لزم ذلك في كل مبيع لا يقدر على تسليمه ودعوى انه مع قصد التبعية يجوز في كل مقام غير مسموعة
بل ساقطة جدا بل هو لدلالة النص ومن العجب ان الشهيد الثاني ذكر ذلك في باب العلم والجهل ولم يذكر
في ساير الشرايط مع انه على كلامه يجوز جعل الوقف تابعا للطلق والامنفعة فيه تابعا للذي له منفعة وغير المقدار تابعا
للمقدور وما حرم بيعه تابعا لما لا يحرم فلم اكتفى بخصوص مسئلة المعلوم والمجهول ليس ذلك الا لادائه الى مخالفة الضرورة
والوجوه فالمدار هو ما ذكرناه من الميزان فلا يجري عليه احكام التي ذكرناها من رد الكل   في بيان
مقتضيات العقود اعلم ان للعقد مقتضيات باعتبار ذاته وله مقتضيات باعتبار اطلاقه وقد ترتب على ذلك في الفقه
فروع كثيرة نبه عليها الاصحاب في كل باب ويترتب على ذلك ايضا بطلان الشروط المنافية لمقتضى العقد كما ذكر الاصحاب وسيأتي

شقيه فى باب الشروط ان شاء الله تعالى والمراد بمقتضيات ذات العقد ما يتحقق به ماهية العقد وبهيته بها وبانتفائها يفوت
الماهية سواء كان ذلك من الاركان الداخلية او من اللوازم والاثار الخارجية والمرجع فى معرفة هذه الاشياء العرف فى بعض
المقامات بل الاكثر او الشرع فى بعضها من جهة ان المدار فى المعاملات على ما هو طريقة الناس غالبا ولم يصدر من الشارع فى
هذا الباب سوى جعل شروط ما وبيان موانع فماهية المعاملة تقتضى فى الخارج اجزاء واثارا ولو لم يتحقق تلك اللوازم
لارتفع الاسم ولم توجد الماهية فى العرف والعادة وهذا يرجع الى ملاحظة مفاهيم العقود فان الوقف مثلا تمليك
المنفعة او تسبيلها مع حبس العين وهذا مفهوم العرف والذى يفوت لو لم يكن هناك عين او منفعة او لم يكن
مما من شأنه البقاء او كان ذلك كله ولم يتحقق التمليك او لم يتحقق التحبيس او جعل موقتا او منقطعا فان كل ذلك
ما يخالف مقتضى ذات عقد الوقف ويشاركه فى الاعم السكنى والتحبيس ويشترك البيع والاجارة والصلح والجعالة والسبق
والرماية فى اقتضاء ذاتها المعاوضة فلو كان بدون العوض او بدون التمليك على فرض تحقق المقصود لم يتحقق الاسم
المعاملة ومثل ذلك المضاربة المعاملة بحصة من الربح والمزارعة معاملة على الارض بحصة من النماء والمساقاة معاملة
على الاصول بحصة من الثمرة فان كل ماهية العقد وتحقق اسمه يستدعى مقتضيات الذات كما ذكرناه ومنها الاستمتاع فى
النكاح والنفقة فى الدائم منه فى وجه ومن هذه الامثلة قد عرفت كون مقتضى الذات شرعيا بمعنى كونه مجعولا من الشرع
وان لم يحكم به العرف وعرفيا بمعنى حكم العرف وان الحقه الشرع كالتسليط على التصرف فى التمليكات ونحوه من اللوازم
التى يكشف انتفاؤها عن انتفاء الملك ما لم يمنع مانع ولا ريب فى اعتبار هذا النوع من المقتضيات لعدم شمول الادلة بدونها

وفى بطلان اشتراط ما خالفها كما ذكر فى بحث الشروط لعدم العبرة بالشرط مع عدم تحقق المشروط او موجب بطلانه وكذا
والمراد بمقتضيات الاطلاق كل ما يقتضيه العقد بحسب اطلاقه بمعنى عدم ذكر ما يقيده بوصف او وقت او مكان او نحو
ذلك سواء كان من جهة العرف الخاص او العام او اللغة والميزان ما ينصرف اليه لفظ المعاملة او يحكم بانه المقصود منها
ما لم يكشف خلافه وهذا ايضا ينكشف بتتبع العرف غالبا وقل ما يتفق ان يكون تعبديا وقد ذكر الفقهاء من هذه القاعدة
العرفية فروعا نشير اليها اجمالا منها مسئلة انصراف اطلاق الوقف والوصية على جماعة على التسوية بينهم وان
اختلفوا بالذكورية والانوثية ومنها اقتضاء اطلاق الوصية لدفع مال الى احد جواز التصرف فيه كيف شاء ومنها
انصراف اطلاقات العقود على الدوام فى مثل الوقف والسكنى والعارية ونحو ذلك ومنها انصراف اطلاق
السكنى على كون سكناه بنفسه ومن جرت عادته به ومنها اقتضاء اطلاق المعاوضة بصلح او اجارة او بيع او نحو
ذلك كون العوض والمعوض حالين لانه مقتضى العادة وادلة لزوم الرد الى المالك ومقتضى حال المتعاقدين فى
هذا الغرض ومنها اقتضاء الاطلاق فى العوض كونه من النقد الغالب حيث لا يحتاج الى التعيين ومنها انصراف
اطلاق الكيل والوزن الى المعتاد عند المتعاقدين وعند اهل البلد ومنها انصراف اطلاق نحو القراض وغيره من
المعاوضات الى المطالبة او التسليم فى بلد العقد على تفصيل طويل فى ذلك مذكور فى باب السلم ومنها اقتضاء اطلاق الرهن التسلط
للمرتهن فى الاستيفاء من دون مراجعة شئ آخر ومنها اقتضاء الاطلاق للمضاربة انفاق العامل كمال نفقته من المال فى السفر
اطلاق الوديعة على لزوم الحفظ على المتعارف بمعنى لزوم جعل كل شئ فى مكانه اللائق ومنها اقتضاء اطلاق المزارعة جواز

زرع ما شاء العامل ومنها اقتضاء اطلاق المساقاة لزوم كل عمل متجدد فى السنة على العامل مع ما يقتضيه من المقدمات
ومنها اقتضاء اطلاق الاجارة جواز عمل الاجير بنفسه او بغيره وجواز تسليمه العين المستاجرة الى غيره فى وجه وتمليكه
المنفعة لشخص آخر ومنها اقتضاء اطلاق الوكالة التصرف فى البيع بثمن المثل فما زاد والشراء بثمن المثل فما دون ومنها
اقتضاء الاطلاق عقد الرهن المحاطة فى قول او المبادرة فى قول آخر ومنها اقتضاء اطلاق عقود المعاوضات وان كان
توقف القبض من جانب على القبض من آخر فلكل منهما الامتناع عن التقدم لان ذلك طريقة المعاوضة وما يخالف ذلك شاذ
فان امتنعا تقابضا وان امتنعا او احدهما اجبرهما الحاكم على التقابض وغير ذلك مما يطلع عليه الممارس كثيرا والمدار فى ذلك
كله اقتضاء العقد فى العرف ذلك بمعنى ان مفاده عند الناس ما ذكرناه فيكون هذه الامور على فرض الاطلاق
المصرح به وهذه تسمى مقتضيات اطلاق العقد والدليل على اعتبار هذه الامور انما هو ما دل على الامر بالوفاء بالعقود فان
الوفاء بها العمل بمواده ومراده موكول الى العرف فاذا كان فى العرف تقيده بهذه المعانى فيجب الوفاء بها لحكم الادلة وغيرها
من الادلة كما ان مقتضيات الذات مما دل عليها الفاظ العقود من لفظ البيع ونحوه فانها لو تخلفت بحيث الماهية
والفرق بين هذه المقتضيات ان ما يقتضيه الماهية يستحيل الانفكاك والتخلف عنه لو صرح بخلافه بطريق شرط او غيره لا ينفع
فى شئ لان ذلك يخرج العقد عن موضوعه ولا عبرة بالتابع بعد بطلان متبوعه وسيتضح ذلك فى بحث الشروط والقرينة
والاطلاق قابل للتغيير شرطا او قيدا او نحو ذلك والوجه فيه ان العلة فى اعتبارها دلالة العقد عليها باطلاقه فاذا قيد
دل على خلافه ويلزم الوفاء بمقتضى القيد لما مر من الدليل ولا يلزم من ذلك محذور ايضا لان الغرض ان هذه الامور

مفوتة بل العقد قابل لها ولغيرها فالتقييد لا يخرج العقد عن موضوعه ولا نظير ذلك فى الاندراج تحت الادلة ومن بيان
يظهر لك السبيل فى كلام الفقهاء فى معرفة ماخذ الفروع التى ذكروها على التقييد كتقييد الموصى او الواقف بالتفاوت
بين الموصى لهم والموقوف عليهم وتقييد الموصى المال بجهة معينة وتقييد الاذن والرخصة باوقات مخصوصة وشرط
الاجل فى العوض والمعوض او احدهما وتعيين الاعواض من غير النقد الغالب والكيل والوزن على غير معتاد البلد او غير
معتاد الصنف او تقييد الراهن الاستيفاء بوكالة شخص او بنظارة آخر ونحو ذلك او تقييد التسليم او المطالبة فى الدين
ونحوه بغير بلد العقد او اشتراط كون نفقة العامل على نفسه او التبعيض او تقييد حفظ الوديعة بمكان غير معتاد سواء كان
احفظ او ادنى او مساويا وتعيين الزرع فى جنس او نوع او صنف او شخص او وصف وتعيين كون بعض الاعمال
على المالك فى المساقاة او بعض مقدماته من النواضح والدوالى عليه واشتراط مباشرة الاجير بنفسه او استيفاء المستاجر
العمل بنفسه او تقييد الوكالة بكيفية او بزمان او بمكان او اشتراط تقدم احد المتعاقدين فى الاقباض
الاخر ونحو ذلك او تقييد كونه وصيا بزمان او مكان او بجهة انفراد او اجتماع او استقلال فى البعض دون الاخر او فى
زمان دون اخر وغير ذلك من الفروع التى لا تتناهى ذكرها فى كلامهم ومرجع ذلك كله الى اقتضاء الاطلاق شيئا
والتقييد شيئا اخر واستلزام الوفاء بالعقد العمل بذلك كله فعليك بالتتبع والتامل وبقى فى بعض المقامات الاشكال فى
ان هذا الحكم من مقتضيات الاطلاق او من مقتضيات الذات من جهة ذلك يصير الاشكال فى صحة التقييد واشتراط خلافه وعدمها
وسنشير الى المراد [illegible] فى باب الشروط ان شاء الله تعالى فارتقب
فى البعض مراده ومكامه وفيه مباحث

الاول ان القبض قد يتعلق بالعين وقد يتعلق بالمنفعة وقد يكون العين شخصيا وقد يكون كليا كالقبض لما في الذمة
ويكون العين منقولا وغير منقول وقد يكون القبض ابتدائيا وقد يكون بطريق الاستدامة ويختلف باعتبار هذه الاقسام كيفية
القبض وصدق مفهومه كما يختلف احكامه ايضا بذلك وهو قد يكون شرطا في صحة عقد بمعنى كونه جزءا من المؤثر فلا يترتب
الاثر بدونه وقد يكون شرطا في تعيين الكلي وقد يكون سببا للضمان وقد يكون سببا لارتفاعه وقد يكون مرجحا
لاحكام اخر فلا بد من تنقيح القول في هذه المباحث حتى يكون هو المعيار في المقامات كلها الثاني ان القبض شرط في
صحة كثير من العقود ومنها الوقف فانه لا يترتب عليه الاثر الا به ولم ينقلوا في ذلك خلافا سوى الحلبي لما دل من
الروايات على شرطيته وعدم حصول الملك بدونه نعم هنا صورة وهي كون الواقف هو المتولي وكون الوقف على
جهة عامة كالمدارس ونحوها على كون القبض هنا ايضا شرطا وعدمه بحيث منشاؤه عموم ما دل على اشتراط
القبض من الادلة والفتوى وعدم انصراف ذلك كله الى هذا الفرض وتمام البحث في الفروع ومنها الصدقة
فانها ايضا لا يصح بدون القبض وان وقع الايجاب والقبول باجماع الاصحاب ومنها الهبة سواء كانت معوضة
او بدونها في مقام اللزوم او الجواز والمسألة مما لا بحث فيه ومنها العمرى والرقبى في المسكون او غيره فان الحكم فيهما
في ذلك كالوقف ومنها التحبيس وهو من لواحق الوقف ومنها الصرف فانه يشترط في صحته التقابض في
المجلس المعتبر شرعا باجماع الاصحاب ومنها السلف فانه مشروط بقبض الثمن فاقبض في المجلس مصطلح
بلا خلاف اجده ومنها القرض فانه لا كلام في توقف حصول الملك فيه بالقبض وان تبدل باعتبار القبض مضافا

الى ذلك

الى ذلك ومنها الرهن فانه لا يتم الا بقبض المرهون للاية الشريفة والرواية الموثقة عن محمد بن قيس
عن الباقر ع لا رهن الا مقبوضا وضعفها منجبر بشهرة العمل بين الاصحاب وبظاهر الكتاب والاوجه مناقشة فيه
بانه دال بمفهوم الوصف وهو ضعيف لا عبرة فيه كسياق الاية يدل على كونه للارشاد فان ذلك غير مختص
بعد الظهور المعتضد بالفتوى وبناء الشرع على اعتبار القطع الغرور والخصومات ولا يعمل هنا الا بشرطية
القبض فتلخص من ذلك ان القبض شرط في صحة تسعة من العقود بل عشرة وفي حكمها القبض الفعلي القائم
مقام الايجاب والقبول في نحو المعاطاة وفي قبول مثل العارية والوديعة والوكالة ونحو ذلك فانه ايضا في
ما يبطل بفواته هذه العقود غاية انه هنا يصير جزءا من العقد والعقود السابقة شرطا لتأثيره وقد عرفنا
بحث العقد الفعلي ما يمكن ان يقع الفعل فيه مقام القبول فراجع الثالث ان القبض معينا للكليات
الثابتة في الذمة في نحو الكفارات والنذور والديون الحاصلة من قرض او عقد معاوضة او
اتلاف او غير ذلك من اسباب اشتغال الذمة ويصير معينا للاموال الشائعة في مثل دفع عين الزكوة
والخمس على القول بتعلقها بالعين في سائر الاموال الشائعة بعد قبض صاحب الحصة لها كالارطال من ثمرة
البستان والقفيز من الصبرة ويصير موجبا للبرائة الذمة متى ما قبض المستحق الاخذ وصاحب السلطنة على المال
ويصير موجبا لانتقال الضمان الى القابض في عقود المعاوضة من قبيل البيع والاجارة فان البيع والمنفعة
مضمونان على البايع والموجر وان كانا في ملك المشتري والمستأجر ما لم يقبضه وبالقبض ينتقل منهما اليهما وتقرر

مدارك هذه القاعدة انشاء الله تعالى في باب الضمان ويكون القبض موجبا للضمان اذا تعلق بمال الغير من
دون اذن مسقط له لانه اثبات يد داخل تحت الروايات ويصير سببا للملك في مثل الحيازة للمباحات من اصطياد
واحتشاش ونحو ذلك الرابع ان القبض اذا كان مقدمة الواجب كاداء الحقوق اللازمة والاموال المغصوبة
او المأذونة بعد طلب المالك ونحو ذلك يجب بلا شبهة واذا كان مقدمة لمباح كما في الحيازة ونحوه فيكون
مباحا واذا كان متعلقا بمال الغير على غير وجه شرعي يكون حراما وانما البحث في القبض الذي يقتضيه العقود
فان ظاهر كلامهم ان اطلاق العقد يقتضي التقابض وقد اشرنا الى ذلك في مقتضيات العقود فنقول
لا ريب ان العقد المملك وما شاكله كالرهن يقتضي القبض في الجملة حالا او مؤجلا لو قيد بالاجل والا فيقتضي
العقد ذلك بصورة الاطلاق نعم اطلاقه يقتضي الفورية ولكن ينبغي ان يعلم ان اقتضاء العقد القبض ليس عبارة
عن وجوب القبض بل المراد ان العقد يقتضيه اعم من كونه مقتضى له او من اثاره اللازمة شرعا ونحو ان
العقود التي يصير سببا للملك من دون حاجة الى القبض لا بد فيها من القبض لان المال متى ما صار ملكا لغيره وجب
الدفع الى مالكه لعدم جواز وضع اليد ابتداء واستدامة على مال الغير الا باذنه ولا يمكن ان يقال انه هذا لا يجب
الا بالمطالبة لانا نقول ان ذلك لو كان المال في اليد باذن المالك اولا حتى يصير من الامانات المالكية
اما لو لم يكن هناك اذن سابق كما هو الفرض فان المال قد انتقل بالعقد ولم يرخص المالك الجديد بالبقاء في
يد الاول فلا بد من الدفع نعم لو عرض عليه فرخص في الابقاء فلا يجب الدفع بعده الا عند المطالبة واما العقود التي

لا تتم الا

لا تتم الا بالقبض كالرهن ونحوه من العقود العشرة السابقة فلا يجب فيها القبض لان الوجه السابق لا يتمشى
فيه لان الملك لم يحصل والقبض ليس من مقتضيات العقد حتى يجب بذلك بل هو من باب رفع الملك الى مالكه
وقولهم انه من مقتضيات العقد اعم من ذلك فلا عبرة بما يسري الى بعض الاذهان من وجوب القبض هنا لانه
من مقتضيات العقد فيجب الوفاء وهذا فتدبر جيدا ويبقى الكلام في ان القبض من احد الجانبين اما جاء
بعد الملك فلم يتوقف على القبض من الجانب الاخر في الوجوب بمعنى انه لا يجب على احدهما القبض مع
امتناع الاخر فان عصى احدهما لا يرخص للاخر في المعصية مع انهم حكموا التوقف وقال المولى
المقدس الاردبيلي بمنع ذلك وحكم بوجوب الاقباض وان عصى الاخر وامتنع وعلله نظرا الى اطلاق
الامر واصالة عدم الاشتراط ويمكن القول بان الظاهر من ادلة المعاوضات كون القبض بازاء القبض كما ان
الملك بازاء الملك ولذلك شواهد كثيرة في احكام خيار التأخير وغيره والاطلاق في الادلة يقتضي
لزوم الاقباض كيف كان ويحتمل ان يكون هو من باب جواز حفظ مال الغير وعدم دفعه اياه حتى يدفع هو
ايضا ما عنده وفي اي مقام كان فان هذه الاحتمالة وجه ويمكن الاستدلال عليه بمثل قوله فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومقتضاه جواز منعه من ماله حتى يدفع ماله عنده لكن لم اقف في كلمات
الاصحاب على شيء يفيد هذه القضية الكلية وبالجملة فتوقف وجوب القبض من كل جانب على القبض من الاخر من
المسلمات في المعاوضات مع كون العوضين حالين او مترافقين في الاجل كما يصير في الصلح ونحوه ومع كون احدهما حالا

والاخر مؤجلا فاللازم مع جانب الحلول القبض ولكن لو عصى وامتنع الى ان حل الاجل من كان الاخر فهل
يتوقف الوجوب بعد ذلك الى قبض العوض الاخر لان كلاهما صارا حالين اولا لان التقابض الذي كان مقتضى المعاوضة
قد ارتفع بالتقييد وليس بعد ذلك دليل على منع حق الاخر بعصيانه بلزوم الاقباض ولا يتوقف على القبض من الاخر
لارتفاع مقتضى العقد بالتأجيل والاقتضى للتوقف غيره نعم لو قلنا بان التقابض للقاعدة التي ذكرناه كلية من الاخذ
بمثل ما اعتدى ينبغي التوقف ح ايضا وان عصى الممتنع ولا قبل الحلول ولعل حكم الفقهاء بعدم جواز امتناع الزوجة
من التمكين وتسليم نفسها للزوج اذا كان الصداق مؤجلا وان عصت ولم تمكن الى ان حل الاجل مع انه كان
لها الامتناع لو كان الصداق حالا ابتداء يرشد الى الاول وعدم الالتفات الى ما ذكرناه من عموم الاية فتبصر
الخامس ان القبض لم يثبت له حقيقة شرعية بل هو باق على معناه اللغوي والعرفي فكل مقام ذكر فيه لفظ القبض في
كتاب او سنة او من مورد اجماع فالظاهر الرجوع فيه الى العرف ما لم يكن هناك قرينة صارفة والشك يلحقها بالعدم
ولا ريب ان القبض في العرف المطابق للغة الاخذ باليد ولذلك لو حلف ليقبض او لا يقبض بحيث يقبض اليد
ويشتغل به في الاول لا بما عداه وكون القبض حقيقة في هذا المعنى مما لا شبهة فيه نعم قد ورد في الكتاب والسنة اثر القبض
او سببيته في المقامات المشار اليه سابقا مع انها اعم مما يكون قابلا للاخذ باليد وغير قابل له فلا يمكن حمل القبض مع
التعميم على معناه الحقيقي ولا ريب بعد حمله على المعنى الحقيقي والمجازي بان يراد اعتبار القبض باليد فيما يمكن فيه ذلك
والمعنى القريب في التسلط فيما لا يمكن فيه بل الظاهر المراد عموم المجاز وهو مطلق اليد المعتبر في الدلالة على الملكية بمعنى الاستيلاء
[illegible]

سواء قبضه بيده او حطه بجيبه او كمه او لبسه او ركبه او قعد عليه او جعل في بيته او تسلط عليه والغير بازائه بحيث
يعده متسلطا عليه كل من رآه والى ذلك يرجع كلام محققي الاصحاب ان القبض في المنقول نقله وفي غيره التخلية
والتمكين التام وان كان في اداء هذه العبارة لما ذكرناه نوع خفاء سيما في الاول لكن غرضهم في ذلك ما ذكرنا
وهنا اقوال اخر ايضا وليس ذلك اختلافا في المعنى العرفي بل الغرض بيان ما هو المعتبر شرعا في الكتاب ولكل واحد منها
وجوه وجهة لا حاجة لنا في ذكرها ومما ذكرنا ظهر ان مصير المتأخرين الى ان القبض هو التخلية مطلقا لان ارادة النقل
في مقام والتخلية في اخر موجب لارادة مجازين وارادة المجاز الواحد الجاري في كل مقام اولى لان القبض لما
وقع الاجمال في مصداقه فيؤخذ فيه بما هو المتيقن في الشرطية وهو التخلية وما عداه ينفى بالاصل ليس على ما ينبغي لما
من ان كلث احواشنا دس ان القبض بهذا المعنى لا ريب انه يصدق في الاعيان الخارجية بالتسلط والاستيلاء في كل شيء
بحسبه اذا كان ابتداء بمعنى تحقق ماهيته بذلك مع عدم كون الشيء مقبوضا قبل ذلك واما القبض بالاستدامة
كما لو كان المال بيد المشتري او بيد المرتهن او نحو ذلك فيقع قيامه مقام القبض الابتدائي وترتب الاحكام عليه
وبما بل قول ان منشأها ان القبض الذي اعتبر مناطا لتعلق الاحكام من صحة عقد او ضمان او غير ذلك انما
يتبادر منه القبض الابتدائي واما كونه بالاستدامة وكونه مع حالة المقبوضة فما لا يعد قبضا حقيقة لو لا
اليه الاطلاق فيشك في ترتب الاثر عليه والاصل عدم ترتب الاثر عليه وان المعلوم من اعتبار القبض انما هو
الوصول الى يد من اعتبر قبضه وكونه في سلطنته فعلا امن ان دام الاجارة او المنازعة بمعنى انه يدعي ان العلقة

لا اعتبار القبض حصول هذا التسلط له فالدفع والاخذ انما هو مقدمة لحصول هذا المعنى كله فاذا حصل فلا وجه لاعتبار
الاخذ والدفع الصوريين او يقال ان القبض ليس الا كون هذا المال في يد القابض وسلطنته ولا فرق فيه بين
الاستدامة وربما تبتنى المسألة على بقاء الاكوان وعدمه فعلى الاول لم يتحقق هنا قبض اذ ليس هذا الا اصل
سابقا من القبض وعلى الثاني فكل ان قبض جديد فيندرج تحت الادلة وان انصرفت الى القبض الجديد والحق
ان المسألة عرفية لا تبتنى على بقاء الاكوان وعدمه او على القول بانصراف الى الابتدائي لا يشمل المبحوث عنه سواء
قلنا ببقاء الكون او لم نقل وعلى القول بكون القبض اعم من الابتدائي والاستدامي فيشمل المقام من دون حاجة
الى اعتبار تجدد الاكوان والحق ان القبض الاستدامي اذا كان باذن من له الاقباض يكفي في ترتب الاحكام
عليه اما لانه قبض حقيقة كما قيل واما لان العلة منقحة وهي هنا موجودة واما لان الكون لا يبقى ولما
لان الادلة الدالة على اعتبار القبض الابتدائي بالانصراف الاطلاق وبعبارة اخرى ادلة القبض على
اختلاف انواعها واصنافها من اجماع او كتاب او سنة في اي باب وردت سواء كان في شرط صحة
او لزوم او ضمان او غير ذلك لا تشمل صورة ما اذا كان المال المعتبر فيه القبض مقبوضا في يد من يعتبر قبضه
فان لزوم القبض الابتدائي في مثل هذا المقام ممنوع ولا دليل يدل على اعتباره هنا وادلة القبض منصرفة الى
صورة عدم كون المال مقبوضا فتبصر وقد يرشد الى هذا المعنى كلام من اعتبر كون الوقف في يد المتولي مع
كون الموقوف عليه صغارا او جهة كما نقل عن بعض الفقهاء ولعله لعدم انصراف ادلة القبض الى مثل هذا المقام
ونظير ذلك

ونظير ذلك في المقامات المعتبر فيها القبض كثير ومن هنا ظهر ان القبض الحاصل بالاستدامة لا يحتاج الى
اذن جديد ولا الى مضي زمان يقع فيه القبض نظرا الى ان القبض الجديد كان يحتاج الى الامرين ومتى
سقط الاخذ والدفع لعدم الفائدة فلا وجه لسقوط اعتبار الزمان والاذن اذ لا مسقط لهما لانا نقول
ليس الاذن ولا مضي الزمان الا لتحقق ماهية القبض والاستيلاء المعتبر في المقام فاذا كان اصل القبض حاصلا
فلا وجه لاعتبار المقدمة بعد حصول ذي المقدمة خصوصا مع ما وجهناه من ان القبض لا نسلم شرطيته في مثل
المقام حتى يحتاج الى حصول مقدماته في الخارج وقاعدة الميسور لا دخل لها بما نحن فيه اذ لم يكن امور متعددة
واحد مركب بل كان هنا مقدمة وذو مقدمة فاذا حصل الثاني على بعض الوجوه او لم يعتبر من اصله كما هو مقتضى
الوجه الاخير فلا ريب في سقوط المقدمات فتامل ومن هنا ظهر ايضا وجه فساد اعتبار الزمان دون الاذن او
بالعكس فان شيئا منهما لا يشترط حصوله كالتفصيل بين ما كان القبض اولا باذن المالك فلا يحتاج
الى اذن وما كان بغير اذنه كالغاصب فانه يحتاج الى اذن اذ الغرض فيما كان مقبوضا بطريق شرعي
يوجب اليد عليه شرعا لا مجرد كون المال في يده ولذلك اعتبر الفقهاء هنا انه هل يحتاج الى اذن جديد
فان تجديد الاذن لا يعقل الا مع وجود الاذن السابق وبالجملة التفصيل في ذلك لا ارتباط له باعتبار القبض
المستدام وعدمه ومسألة بقاء الاذن والزمان وعدمه فان من اعتبر الاذن هنا ليس لعدم كون المال
مأذونا في قبضه بل لان القبض الجديد مركب من امور ثلاثة فاذا فات احدها لزم اعتبار الباقي ولا اصل

في تحقق القبض الشرعي فهو كلام آخر ثبت مع ان الظاهر من كلمة الاصحاب ان ما في الذمة مقبوض وقد نصوا
على ذلك في باب الحقوق المالية وفي باب الصدقة وفي باب الصرف والسلم وهبة ما في الذمة مع القول بصحتها
ولا ريب ان القبض لو سلمنا صدقه على القبض بالاستدامة لا نسلم صدقه على ما في الذمة لصحة السلب وتبادر
غيره ونص اهل اللغة بخلافه ولا شبهة في عدم كونه معنى حقيقيا للقبض فالمراد من كونه مقبوضا جريان احكام
القبض عليه في هذه المقامات والوجه في ذلك امور احدها ورود النص بذلك في كتاب الزكوة فانه قد ورد
في احتساب الدين على الحي وعلى الميت زكوة فانه يصير بذلك زكوة ويتعين وليس الا لكون ما في الذمة
كمقبوضه فيلحق به ما عداه لعدم القول بالفرق او لان الزكوة اصل لساير الحقوق المالية الا ما خرج بالدليل
ويجيء بعد ذلك عدم القول بالفرق في البقية وثانيها ان المعلوم من ادلة القبض اعتبار كون المال تحت سلطة القابض
ولا شك في كون ما في الذمة في تسلط صاحب الذمة بل هو اولى من تعيين المقبوضية ويشهد في الاستيلاء والسلطنة
فتكون في حكم القبض الظاهري الفعلي بالاولوية وثالثها ظهور اجماع الاصحاب على الالحاق الحكمي وليس مقصورا على
خصوص مورد الاجماع بل الظاهر منهم البناء على ذلك على طريق القاعدة بمعنى ان المستفاد منهم الاجماع على ان
ما في الذمة كالمقبوض في ساير الاحكام الا ما خرج بالدليل ورابعها ان يقال ان الادلة الدالة على اعتبار القبض كلا
شمولها للصورة كون الشيء في ذمة من يعتبر قبضه بل المنصرف منها الى الذهن صورة كون الشيء عينا او كليا في ذمة
غير القابض حتى يعتبر اقباضه واما لو كان في ذمة القابض فالادلة لا تنهض على اشتراط القبض في هذه الصورة وهو غير بعيد
والله العالم

ولعله السر في عدم اعتبار الاصحاب القبض الصوري في مثل هذا المقام اذ من ان القبض سواء كان ابتداء
او بطريق الاستدامة اسميا كان او حكميا يعتبر فيه اذن من يعتبر اذنه في الاقباض من مالك او وكيل او
ولي او وصي او حاكم في مقام الاجبار للممتنع عن الاقباض او عدم وجود الولي وبالجملة يعتبر فيه الاذن
ممن له السلطنة على المال كيف كان وقد اجمع الاصحاب على اعتبار ذلك في صحة القبض وترتب الاثار عليه وان
كان القبض في نفسه اعم من ذلك ولعل الظاهر من اعتبار القبض ايضا ذلك فان المتبادر من قولهم رهن او
مقبوضة كونه مقبوضة باقباض من الراهن ومن قام مقامه لا بدون اذنه والاجماع كاف في المقام مضافا
الى الادلة الخاصة الدالة في كتاب الوقف وغيره على اشتراط الاذن مع انا نقول ان القبض بدون الاذن غير جائز
فيكون منهيا عنه والنهي لارتباطه بالمعاملة وبيان تحقيق على ان النهي في المعاملة قاض بالفساد شرعا وان لم يدل
عليه حقيقة لغة والقبض من جملة اجزاء المعاملة وهل القبض بالاذن الشرعي من دون اذن المالك قائم مقام اذن
المالك في ترتب الاحكام ام لا الظاهر ذلك لان كل من قبض مالا باذن شرعي فهو ولي ذلك المال وحاكم
السلطنة عليه لكن يشكل الاكتفاء بذلك بدون اذن المالك فان من عنده مال لاحد بطريق الامانة الشرعية
كثوب اطارته الريح ثم اراد المالك هبة ذلك المال اليه وهو لا يدري بكونه في يده وهو في الواقع في يده باذن شرعي
فوهبه وهو مقبوض فالظاهر عدم الاكتفاء به حيث لا بد من اذن المالك لكن يبقى البحث في انه هبة مع علمه بانه في يده
اذن في الاقباض او يحتاج الى اذن صريح وبالجملة القبض بدون اذن المالك ومن بحكمه غير معتبر في شيء من المقامات

الا فيما دل الدليل عليه كتسلم المشتري المبيع بغير تسليم من البائع والطارئة فانه موجب لدخوله في ضمانه والبحث باق
في انه لو كان القبض بطريق الاستدامة او بكونه في الذمة فهل مجرد الهبة او البيع او نحو ذلك مع علم المالك بكونه مقبوضا
عنه او كليا في ذمته يكفي في حصول الاذن وان كان القبض سابقا على العقد بطريق الغصب ام لا يكفي بل لا بد من
اذن بالفعل او يفصل بين كون القبض سابقا بالاذن فيستصحب السابق وان لم يدل العقد الجديد على الاذن فيتحقق
القبض باذن مستصحب فيكفي وبين كونه مقبوضا بدون الاذن فيعتبر الاذن الجديد لعدم وجود الاذن الجديد لعدم
وجود اذن سابق حتى يستصحب ولعدم دلالة العقد على الاذن في القبض اذ رضى المالك بالعقد غير مستلزم لرضاه
بالقبض بل ربما يتفق انه يرضى بالعقد ولا يرضى بالقبض فان قلت لا ريب ان حين العقد اذا رضي به فقد
رضي بالقبض ما لم يعرض بعد ذلك امتناع وندامة فان بعد ذلك عدم الرضا وكشف بامتناعه عن القبض
وفيما نحن فيه لما كان المال بيد القابض ورضي المالك بهبته او رهنه او وقفه فقد رضي في هذا الحين بقبضه ايضا
فلما تحقق العقد تحقق القبض ايضا بلا تامل جامعا للشرائط وان كان قبل ذلك منضويا قلت الملازمة بين الرضا
بالعقد وعدم الرضا بالقبض خصوصا فيما كان العقد مشروطا للمالك اذ قد يحصل العقد وصلة الى غرض من الاغراض
مع عدم رضاه بالقبض فاعتبار الاذن ما لم يكن مستصحبا اقوى هذا مجمل الكلام في هذا المقام بحيث ينطبق الى
المراد ويوضح المرام والله الهادي التاسع ان القبض في المنفعة لا يتحقق الا بالاستيفاء فما استوفي قدر منها فهو مقبوض
وما لم يستوف فليس بمقبوض الا ان القبض الحقيقي وهو الاخذ باليد يتفاوت بحسب المقامات ويكون لكل شيء بحسبه والاخذ
المنفعة

المنفعة استيفاؤها واما لان المعنى الاقرب الى المعنى الحقيقي في المنفعة انما هو المعنى المذكور وذلك لانه المتبادر
عرفا ولكن هنا اشكال وهو ان الفقهاء ذكروا في باب الاجارة وغيرها مما يملك به المنفعة من صلح او ثمن لبيع او صداق
او نحو ذلك ان قبض العين قبض للمنفعة وفرعوا على ذلك لزوم دفع العوض الاخر بقبض العين من جانب
المنفعة وظاهرهم كون ذلك على قاعدة التقابض الذي ذكرنا من عدم لزوم قبض احد العوضين الا بقبض الاخر
مع ان قبض العين ليس قبضا للمنفعة بل انما هو شيء يحصل به قبضها بعد ذلك بالاستيفاء فهو من مقدمات قبضها على
بعض الوجوه فكيف عدوا ذلك قبضا للمنفعة بل الاهم في مسئلة الضمان لو تلفت المنفعة كلا او بعضا
ذكروا انه مضمون على الموجر لانه تلف قبل القبض فان كان قبض العين قبضا للمنفعة فكيف يكون الضمان
بعد ذلك لو تلف او عيب او نحو ذلك على الموجر وليس الا كالتلف للمبيع او تعيبه بعد قبضه وهما مضمونان
على المشتري اذا لم يكن هناك خيار للمشتري وان لم يكن هذا قبضا للمنفعة فكيف يجب اقباض الاجرة بقبض العين
مع ان القاعدة تقتضي بعدم لزوم الاقباض الا بقبض الاخر كما قررناه ويتاكد الاشكال مصيرهم في باب الاجارة الى
الاعمال الى عدم لزوم تسليم الاجرة الى العامل الا باتمامه العمل وان ملكها بالعقد نظرا الى عدم لزوم قبض احد العوضين
قبل الاخر واي فارق بين الاجارة على الاعمال والاجارة على الاعيان مثل الدابة والدار وبالجملة فهذا الكلام
مما لا ينطبق على القاعدة والذي يقتضيه النظر الصحيح ان يقال ان القبض في المنفعة لا يتحقق الا بالاستيفاء وقبض العين لا يعد
قبضا للمنفعة وكلامهم في باب الاجير وضمان المنافع قبل الاستيفاء ونحو ذلك جار على القاعدة لكن حكمهم في ذلك التقابض

بلزوم الدفع للاجرة بمجرد قبض العين المستاجرة لانه لا يمكن القبض للمنفعة والاستيفاء غالبا دفعة لان المنفعة توجد تدريجا ولا يمكن وجودها دفعة فحكموا بان قبض العين قائم مقام قبض المنفعة فى ذلك دفعا للعسر والحرج ودفعا للضرر والضرار عن مالك المنفعة وانه لو صبر الى حين استيفاء المنفعة بتمامها لزمه الضرر والضرار وبالجملة مسئلة التقابض خارجة عن القاعدة فى المنفعة بالاجماع وما ذكرناه هو المقرر الدليل ويمكن ان يقال ان توقف قبض احد العوضين بالاخر ليس الا جريانا فالزمان المعاوضة فى العادة على ذلك كما اشرنا اليه سابقا وطريقة الاجارة الاعيان انما هو على قبض العين وقبض الاجرة وهو المدار فى الفتوى فتصير المسئلتان كلاهما على القاعدة فتدبر

فى حكم الشروط فى ضمن العقود وتميز السائغ منها من غيره اعلم ان لفظ الشرط يطلق على معان فعند الاصوليين يراد منه ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو بهذا الاعتبار حكم وضعى يسند الى شئ دائما وعند النحاة ما يدخله اداة الشرط ويفيد معنى التسبيبية غالبا وفى اللغة ما يلزم به الغير او يلتزم به فيكون معنى قولك شرطت عليه كذا اى الزمته به وقد فسر بهذا المعنى بعضهم ولم يذكر معنى التعليق والربط مع ان الربط هو المعنى الذى يتبادر منه والطلاق على ما يجاه الشرط على ما دخله الادات ايضا من جهة تحقق معنى الربط فيه كما ان تسميتهم للاداة الشرط بها لافادتها معنى الربط وكذلك اطلاق الاصوليين على ما ذكر ماخوذ منه هذا المعنى واما معنى الالزام والالتزام الذى ذكره بعض المدققين وجعله المعنى الحقيقى فلم يعلم ماخذه وليس يتبادر من اللفظ ولا يساعده كلام اهل اللغة ايضا فان المذكور فى كلامهم ايضا الالزام والالتزام فى بيع ونحوه وبالجملة لو كان بمعنى الالتزام ايضا ليس التزاما مطلقا بل التزام مرتبط بشئ وبعبارة اخرى التزام حصل بالاخر

بواسطة ربطه بلازم اخر واما لم يكن فيه ربط بالمرة فلا يطلق عليه لفظ الشرط بل يصح سلبه عنه ولا يطلق عند العرف شرطت عليك او عليه كذا الا بعد وقوع فعل ومعاملة بين المتشارطين يكون الشرط مرتبطا به كما لا يخفى على من تتبع طريقة العرف واهل اللسان ومطلق الالزام والالتزام لا يطلق عليه الشرط بل هو العهد او التعاهد ونحو ذلك واما الشرط فى ضمن العقد فمن زعم ان الشرط معناه الالتزام او العدم عند العدم كما ذكره اهل الاصول احتمل كونه ماخوذا من كل منهما وقال ان قلنا بان الشرط لو امتنع المشترط من وفائه يجبر عليه فيكون الشرط ههنا من معنى الالزام وان قلنا انه يتسلط الشارط على الفسخ فهو ماخوذ من معنى العدم عند العدم والاول هو الاظهر ... على هذا المعنى يلزم انتفاء العقد عند انتفاء الشرط كما هو مقتضى الشرطية لان ذلك لو كان الشرط لاصل العقد وليس كذلك لانه لو كان شرطا له لزم التعليق وهو مفسد اجماعا بل هو شرط للاستمرار فاذا انتفى الشرط انتفى الاستمرار وهذا المعنى هو الذى افاده المدقق النراقى فى عوائده وهذا الكلام مما لا يخفى على المتدرب فى الفن كونه اجنبيا من الفقه لان الشرط لو كان بمعنى العدم عند العدم فلا يفترق الحال بين كونه شرطا لاصل العقد والاستمرار اذ كان التعليق مبطلا فى اصل العقد مبطل فى دوامه ايضا اذ قصد الدوام لازم فى العقود كما بيناه فى مسئلة اللزوم ولا فرق بين قوله ان جاء زيد بعتك بمعنى عدم ايقاع البيع لو انتفى الشرط وبين قوله بعتك فى الحال ودوامه مشروط بمجئ زيد بل الامر من انشاء البيع والتمليك اللازم منجزا او طريان البطلان او الفسخ شيئا اخر لا يمكن تقييده فى القصد من اول الامر اذ لا شبهة فى بطلان تعليق الدوام من اول الامر على شئ منتزل الحصول مضافا الى ان الشرط لو كان للاستمرار للزم من ذلك ارتفاع الاستمرار باستمرار الشرط فلا وجه لثبوت الخيار فانه غير الاستمرار فينبغى ان يقول هذا الشرط للزوم والا

فى فسخه اذ اللزوم حكم شرعى مترتب على اصل الشئ وليس فى يد المتعاقدين ان يجعلا لشئ شرطا فلا يمكن ان يكون معنى قوله شرطت اى علقت لزوم العقد عليه وبالجملة فهذا الكلام مما لا يخفى سقوطه عند من له قوة النظر والتحقيق ان الشرط فى العقد انما هو بمعنى الربط واحداث العلاقة بين العقد والشرط وهو المعنى اللغوى للشرط والمطلق الشرط على الالزام المستقل الذى لا ربط له بشئ آخر والمراد من قولهم بعتك وشرطت عليك كذا اى انشات البيع والتمليك وربطه بالالتزام اى جعلتهما مرتبطا فى الانشاء والاداء بمعنى ارادة وقوعهما معا مرتبطا فيصير الشرط كجزء العوض والعوض فمن قال بعتك السيف والفرس يريد وقوع التمليك فيهما معا بمعنى تعلق الغرض بالمجموع المركب من حيث هو كذلك ومثله الشرط والفرض ان الشرط والمشروط فى المقصودية والانشاء لا ان ذلك تعليق لاصل العقد بمعنى انى بعت ان كان كذلك ولا تعليق للدوام اى بعت ولكن ان وقع هذا الشرط فدائما والا فلا بمعنى انى بعت ولكن لا ارضى باللزوم الا بذلك الشرط فان كل ذلك غير صحيح اذ الاول مبطل والاخر لا دخل له بالمتعاقدين وانما المقصود ما ذكرناه ولا يخفى ظهور هذا المعنى عند من راجع وجدانه وليس فرق الشرط الا كتبعيض الصفقة وانما الفرق بالدخول فى الماهية والاركان والخروج والتبعية والاصل فيهما بمعنى واحد والغرض تعلق الانشاء بالمجموع المركب نحو الارتباط الحاصل فى الهيئة التركيبية فيحصل الى تركب المقصود وهذا المعنى هو الذى يقتضى النظر الصحيح اذا عرفت هذا فنقول اصل العقود قد ثبت صحتها بما دل عليها من عموم دليل الوفاء وكذا لزومها بحسب ما قررناه واما الشرط فلا ريب انها خارجة من اسم العقد وانما هو امر لاحق يرتبط العاقد بالعقد ويقصدهما معا على نحو التركيب فيحتاج فى اثبات صحة هذا الربط ولزومه على دليل والوجه فى ذلك امران احدهما ظهور الاجماع من الاصحاب على صحة الشرط فى ضمن العقد الا ما نذكره

من الشروط الاربعة الباطلة فانهم فى سائر المقامات يحكمون بصحة الشروط ولزومها من دون نكير منهم فى ذلك كما لا يخفى على من راجع كلامهم وثانيها الاخبار المحكية على ذلك حد الاستفاضة وثالثها ما ذكرناه فى اثبات صحة العقود من ان المعاملات ليست مبنية على التعبد والاختراع وانما هى امور مجعولة عند العقلاء على نحو يتم به النظام والشارع قرر سبيل ذلك مثل معاملة شايعة بين الناس يحكم بصحتها الكشف عن تقرير الشارع الا ما ورد المنع عنه منقول لو كان ورد من الشرع منع الجديد الشروط فى ضمن العقد بهذا العنوان لاشتهر وتواتر كسائر المعاملات الفاسدة لعموم البلوى شدة الحاجة مع انه قد انعكس الامر وهذا الكشف عن رضاء الشارع وهو المعتمد ورابعها ان ما دل على لزوم الوفاء بالعقود يدل على صحة الشرط الواقع فى ضمن العقد اما لان ذلك كالجزء من العقد والقيد منه فاذا وقع الارتباط بينه وبين العقد فى قصد المتعاقدين فالوفاء بالعقد يقتضى الوفاء به لانه من كيفيات العقد ولا فرق بين ما يعتبر فى الاركان او لوحظ من الخارج بل هذا فى الحقيقة يرجع الى الصفة فى اركان العقد فيكون المبيع الفرس المرتبط بكذا والثمن السيف المرتبط بكذا فلا بد من الوفاء بالشرط حتى يحصل الوفاء بالعقد واما لان الشرط بنفسه عهد من العهود وقد دلت الاية على لزوم الوفاء بالعهود ولا يضر الانصراف على المتعارف منها لان الشرط فى ضمن العقد من العهود المتعارفة السابقة فلما يشمل العقد الا ويشمل الشرط ولا يحتاج الى اثبات كون الوفاء بالعقد مستلزما للوفاء بالشرط فتدبر وقد مر بيان ان المراد بالعقود العهود وخامسها ما ورد من النصوص الكثيرة الدالة على الوفاء بالشرط ففى اربع روايات منها صحيحان وموثقتان قال المسلمون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله فلا يجوز وفى المرتضى ان عليا كان يقول من شرط لامرأته شرطا فليف لها به

فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما وفي رواية المسلمون عند شروطهم وظاهر الامر ... وهذه
الروايات دالة على صحة الشرط ولزومه ووجه الدلالة ان المتبادر من المسلمين عند شروطهم الوقوف عند شرطهم وظاهره
تحتم ذلك وعدم جواز المخالفة ولا يمكن ان يحمل الكلام على الاخبار لانه مدفوع بامور منها ان ذلك مستلزم للكذب
اذ رب مؤمن ومسلم لا يقف عند شرطه ودعوى ان ذلك بيان للمسلم والمؤمن فان لا يقف عند شرطه فليس بمسلم
ولا مؤمن فهو مع بعده عن سياق النصوص ومذاق الشرع ومخالفة للادلة القاطعة غير مضر بالاستدلال فان
الامام ع اذا حكم بان من لا يقف على شرطه خرج عن الاسلام والايمان كشف عن وجوب الوقوف بمقتضى الالتزام والتهديد
ومنها فهم الاصحاب ذلك خلفا وسلفا في ذلك كاشف عن كونه معتادا او وجود قرينة دالة ومنها استشهاد ... فانه
دال على ان من لم يقف عصى ومنها استدلال الامام ع بذلك في لزوم الوفاء بشرط المرأة فانه لو كان اخبارا
لم يكن دليلا على ذلك وهذه ان الاخبار كلا يدل ان على الانشائية يدل ان على الوجوب ايضا لا الرجحان مضافا الى ان
المتبادر منه الوجوب وان اقرب المجازات الى الجملة الخبرية المنصرفة الى الانشاء افادة الوجوب لقربه الى معنى الوقوع فتدبر
مضافا الى ان ما دل من الموثق وغيره على لزوم الوفاء بالشرط في النكاح الخاصة يثبت المدعى بعدم القول بالفصل
فثبت اصالة الصحة في الشروط الا فيما دل الدليل على بطلانه مما لا بحث فيه الا قال ... المراد بعد بالشروط ما الزم
او التزم به بسبب من الاسباب الملزمة فلا يدل على ان نفس الشرط ايضا من الملزمات لانا نقول ان الظاهر من الوقوف عند
الشرط كل ما يحصل به الربط والالزام والتقييد بما دل عليه دليل من الشرع خلاف الظاهر مع ان ذلك يصير ...

لان بعد التزا...

لان بعد ثبوت الملزم الشرعي لا شبهة في وجوب الوقوف فلا يحتاج الى الاستدلال بقوله المسلمون عند شروطهم
فظهر ان المراد ما يصير قاعدة في صحة كل ما الحقه عليه انه شرط مضافا الى ان في الروايات قد استثني منها ما خالف
كتاب الله تعالى واما احل حراما ونحوه ولو كان المراد بالشروط ما دل عليه دليل من الشرع فكيف يعقل كونه مخالفا للكتاب
او محللا للحرام او محرما للحلال فلا اثر له مضافا الى ان الامام ع استدل على لزوم الوفاء بشرط المرأة بقوله المسلمون
عند شروطهم فلو كان المراد بالشروط ما ثبت لزومه وصحته من دليل شرعي فكيف يجعل هذا دليلا لصحة شرط المرأة
فتدبر قال المدقق النراقي في عوائده فان قيل فيجب الوفاء بكل التعهد به فلم خصوه بما في ضمن العقد قلت لتعلقه
بباب الملك والا فالجميع كذلك وهذا مبني على اصل الفاضل من كون الشرط بمعنى مطلق الالزام حتى يكون الاخبار
دالة على ان كل الزام والتزام يجب الوفاء به وقد عرفت ان الشرط بمعنى الربط ولا يطلق على التعهد المستقل انه شرط
بل لا يقولون فلان شرط على فلان كذا الا اذا كان مرتبطا بعمل او اجارة او بقرض ونحو ذلك كما لا يخفى على الاديب
عموما الشروط الا على الوقوف في الشرط الواقع في ضمن معاملة ونحو ذلك ليس تخصيص الوفاء بذلك من جهة التعليق
بالملك والامر به ورود تخصيص بل الظاهر انهم لم يفهموا من دليل الشروط الا ذلك فما يقال ان مقتضى العمومات
وجوب الوفاء بالشرط حتى لو لم يكن لفقد الاوجه له بعد ما ذكرناه ولذلك ان الاصحاب بعد ورود الروايات في باب النكاح على
ان الشرط الواقع بعد العقد لا بد من الوفاء به لم يلتفتوا اليه بل حملوه على الوقوع بين الايجاب والقبول واما طرحوه في
مقابل القاعدة وهي اصالة عدم اللزوم الا في ضمن العقد واعرضوا عن النص الخاص مع عدم المعارض ولو كان العموم قاضيا

بالصحة والخصوص متواترا لم يكن للعدول عن ذلك وجه بالمرة ويؤيد عدم العموم ما ورد من النصوص الدالة على ان كل
شرط قبل عقد النكاح لا يلتفت اليه ولا يجب الوفاء به وقيام الاجماع مع ذلك ولو كان العمومات دالة على الصحة
لاستشكلوا في ذلك مع خلاف النصوص الخاصة وما يدل على عدم العموم اجماع الاصحاب على الظاهر على ان ما تقدم على العقد
وما تأخر عنه غير لازم وليس ذلك الا لعدم فهمهم من الادلة العموم ومنع هذا الاجماع لا يصدر الا ممن ليس له انس بالفقه
كما لا يخفى ولو كان الدليل عاما لالتزمهم القول بان كل وعد يجب الوفاء به ومخالفته معصية مع ان المعهود من مذهب الاصحاب
عدم اللزوم بل لعله وصل الى حد الضرورة وعليه طريقة المسلمين في الاعصار والامصار وبالجملة هذا الاحتمال مبني على كون الشرط
بمعنى مطلق الالزام والالتزام وقد عرفت بطلانه اذا عرفت هذا فهنا مباحث الاول في الشرط المأخوذ في ضمن العقد
الجائز ولا ريب ان الشرط خارج لا يكون لازما لان الوجه في لزوم الشرط ان كان عموم دليل العقود فلا ريب ان العقد الجائز خارج
عنه بالدليل فلا يشمل المقام وان كان شمول اوفوا بالعقود لنفس الشرط الواقع في ضمن العقد ومقتضاه الوفاء به على ما هو
عليه ولا ريب ان معنى الشرط ربط الشرط بالعقد الجائز ومقتضاه ان العقد لو ارتفع يرتفع الشرط بمعنى انهما متلازمان في
واحد فاذا تسلط المتعاقدان على فسخ العقد فالشرط في ضمنه ولو استقل الشرط بالبقاء خرج عن معنى الشرط والربط ومن
هنا يظهر الجواب عن عمومات الشروط فان مؤداها ايضا الوفاء بالشرط ومفهومه الربط فاذا تسلط العاقد على فسخ
اصل العقد وكذا ما يرتبط به كما ينبه في العكس من انه متى لم يجب الوفاء بالشرط لعذر فلا يجب الوفاء بالعقد كما سيأتي تحقيقه
وهو ثمرة الارتباط فاذا لم يلزم الشرط في ضمن العقد الجائز فيصير فائدته التقييد في التصرف فان الشركة والمضاربة

والوديعة

والوديعة والعارية ونحو ذلك اذا اشترط شيئا معناه عدم جواز تصرف العامل والمستعير والوكيل الا بذلك الشرط
فيصير الربط بين مدلول اصل العقد والشرط واما ان يحصلا معا او ذلك واضح والوجه ان العاقد مسلط في ماله
واما مع الشرط فكان له التسلط على طالبه التسليط المرتبط بشيء فاذا لو انتفى لا يتحقق التسليط الا بمعنى بطلان التصرف بالتعليق
بل لفوات المتعلق فان من وكل بشرط ان يفعل الوكيل كذا او يكون مورد الوكالة بهذه الحالة فاذا فات الشرط فقد
ارتفعت الوكالة بفوات متعلقه لا لانه دفع اصل التوكيل معلقا فتدبر الثاني في الشرط المأخوذ في ضمن العقد اللازم
مع امكان الاتيان به واما صورة التعذر فيأتي البحث فيه ولا كلام في صحة الشرط لما مر من الادلة وانما البحث
في الثمرة وللاصحاب هنا اقوال احدها ان الشرط يجب الوفاء به كاصل العقد ويجبر الممتنع عنه عليه كما في اصل العوضين والظاهر
ان ذلك هو مذهب الاكثر بل المشهور وحكي على ذلك الاجماع عن ابن زهرة في الغنية وابن ادريس في السرائر وهما الحجة
في ذلك مع اعتضادهما بفتوى الاكثر مضافا الى عموم ما دل على وجوب الوفاء بالشرط وخصوص الموثق مع عدم القول
بالفرق من هذه الجهة وعموم اوفوا بالعقود الدال على وجوب الوفاء بالعقد المقيد بالشرط المرتبط المستلزم للزوم الوفاء بالشرط
مضافا الى دلالته على لزوم الوفاء بنفس الشرط بالتقرير السابق فان وفى به المشترط فلا بحث والا فيجبر الحاكم لانه ولي
الممتنع نعم لو تراضيا بالفسخ فلا بحث وبالجملة حكمه حكم اصل العوضين من هذه الجهة والشبهة المتخيلة مدفوعة جلا
وثانيها ان الشرط لا يجب الوفاء به ومع الامتناع من الشرط يتخير المشروط له بين الاجبار والفسخ ولعل الوجه فيه ان فوات الشرط
يوجب الضرر على صاحبه وجبره اما باجباره على الاداء واما بفسخ العقد لشرط فيه وحيث ان الدليل على تعيين احدهما

يتجر في ذلك ولا يخفى ضعفه لانه ان كان له الاجبار على اخذ حصته فلا وجه لفسخ العقد المحكوم شرعا بلزومه اذ لا معارض له الان فاما ان لا يلتزم بجواز الاجبار واما ان لا يقول بجواز الفسخ لانه بعد امكان الاجبار عقلا وشرعا فهو فوت على نفسه شرطا مضافا الى ما دل على لزوم الوفاء والموجب للاجبار لو امتنع ومن هنا يظهر انه لو اكل المشروط له الشرط من دون ان يشترط رفع المشروط له ذلك كما لو سلط المشروط على البيع فان لم ياخذه وان لم يرض البايع في غير ما يشترط في صحة التقابض فلو لم ياخذ فليس له فسخ العقد لانه فوته على نفسه ما دام باقيا على امكانه وتاملها ما حكي عن الدروس من ان فوات الشرط بمعنى امتناع المشروط عليه من الاداء يوجب الخيار الا الاجبار اذ ليس بيده الشرط جعل العقد عرضة للزوال فيصير موقوفا على الشرط لانه اذا لم يحصل فله الفسخ وهذا المناسب لما دل على وجوب الوفاء بالشروط الا اجبار الممتنع ومرجعه الى منع لزوم الوفاء بالشرط وافادة الشرط التعليق بهذا المعنى وقد عرفت انه خال عن الوجه والغرض من الاشتراط ايجاب العقد والشرط معا على سبيل الربط فيكون كالجزء والعقد محكوم بلزومه ووجوب الوفاء بالشرط ما دام ممكنا لمقتضى ما وجب في ضمن العقد فلا يلائم القول بالخيار مع القول بوجوب الوفاء مع انه يقول بوجوب الوفاء تكليفا على المشروط عليه الا ان له رفعه حتى يطالبه بعيد من باب المعاملة ومن المعلوم ان وجوب الوفاء حق من الشارع لو عفى عنه لم يجب فيتفق ما صار حقا لم يجبه عموم تسلط على المطالبة في الحقوق والعقد لا دخل له في ذلك حتى يتزلزل مع امكان الاستيفاء ولو كان عدم وجوب الوفاء وانما فائدته تسلطه على الخيار وهذا الوجه من سابق ولكنه ينافي ما قدمناه من الادلة ويتم هذا الوجه لو كان الشرط تعليقا للزوم العقد وهو ليس بيد المتعاقدين حتى يجعلا ذلك على بنائه

من شرط الالزام بالشرط مرتبطا باصل العقد فهو الحكم في العقد اللازم بحيث دون مجرد التعليق ولو اجلته للعقد او للزوم كما بيناه وما يناسبه الفرق بين الشروط التي يكتفي بالعقد في تحققها كشرط الوكالة في الرهن ونحوه فانه لا يجوز الاخلال به لانه واقع بوقوع العقد وليس شيئا مترقبا ومتوقعا يتعلق عليه القصد حتى يوجب التزلزل وبين ما لا يكفي فيه ذلك كشرط بيع فانه شيء لا يكفي في حصوله عقد البيع مثلا بل يحتاج وقوعه الى صيغة اخرى بعد ذلك وهو شيء يحتمل الحصول والعدم والعقد قد علق عليه والمعلق على الممكن ممكن وهذا التفصيل نسبه الشهيد الثاني ره الى الشهيد ره وهو مبني على اعتبار التعليق في الشرط بالمعنى المتقدم وقد عرفت ان الشرط ليس الا كغيره من الالتزامات في الايجاب والالزام وكونه شرطا باعتبار كونه امرا خارجا مرتبطا فحكمه حكم اصل المعاوضة في الالزام والاجبار الثالث في تعذر الشرط وقد حكم الاصحاب فيه بالخيار والظاهر انه اجماعي وهو الذي يعبر عنه بخيار الشرط من الخيار الحاصل من شرطه بمعنى اشتراط الخيار في العقد فيكون الشرط معنى ما يحصل من شرط الخيار ولو كان النسبة بالعكس يعني كون خيار الشرط خيار فوات الشرط وخيار الاشتراط اشتراط الخيار لكان له اختصاص وجه وبالجملة فوات الشرط يوجب الخيار والعلة باموراحدها ان ثبوت ذلك ما هو مقتضى الشرط فان معناه انه لو انتفى فلا عقد واورد عليه الفاضل المعاصر النراقي في ان الشرط هنا لغوي بمعنى الالزام على من اراده معنى الشرط ولا ربط لذلك بالخيار في العقد عند تعذره نعم يتم هذا لو كان الشرط اصوليا بمعنى الانتفاء عند الانتفاء لعل مقصودهم ان مقتضى الشرط هو الربط والالزام ولا كلام في تفرع على ذلك مع الارتباط فاذا مات احدهما فقد دخل الضرر على الخيار وتحاله وليس هذا كتبعيض الصفقة حتى يسقط العوض لان الشرط ليس جزء وان كان له قسط من الثمن وانما هو كالوصف

مرتبطا بالعقد لا بد من وقوعه بحيث لا يتم العقد قبله ولا يقع الشرط قبل العقد الا ان كل منهما مستلزم للاخر ولا يمكن الانفكاك وهو موضوع الشرط على ما حققناه فما تقدم على العقود وما تاخر عنه لا عبرة به لفوات الارتباط وان كان مقصودا حال العقد اذا العقد الخالي عن الدلالة لا عبرة به وما ورد في الشرط المتاخر في عقد النكاح قد عرفت جوابه وقدم تحقيق الكلام في قاعدة تبعية العقود للقصود والحكم يتضح مما اشرنا اليه والعمدة ملاحظة الارتباط وان القصد من دون دال لا عبرة به فتدبر وتبصر

في الشروط الخارجة عن القاعدة ينبغي ذكر قاعدة وهي اربعة اقسام الاول ما يؤدي الى جهالة في احد العوضين والمراد منه ان الشرط لما كان مرتبطا بالعقد فيكون بمنزلة وصف ماخوذ في احد العوضين من جهة المعاوضة وحكمه بمنزلة اصل العوضين فكما ان العوض لو كان مجهول الوصف يبطل المعاملة للزوم الغرر فكذلك الشرط اذا تجهل نفسه او الشرط على نحو يوجب ترددا او ترددا في العوض قابلا للنقص والزيادة يبطل لان ذلك راجع الى جهل العوض ولا فرق في الجهالة بين كونها في اصل المفهوم او المعين وبين كونها في المجموع المركب المقصود ولو باعتبار تعدد القاصد ولكن هذا الشرط يكون باطلا حيث كان ذلك العقد مما لم يقبل الجهالة لان ابطال هذا الشرط للعقد وكونه باعثا لتخلف شرط الصحة سببا لبطلانه فيدور مدار ذلك فان كان العقد مما يداق فيه كالبيع والاجارة ونحو ذلك يبطل فيه ما يؤدي الى الجهالة وان كان مما يتحمل الجهالة كالصلح مثلا فلا باس فيه بذلك ولكن ذلك يتبع مقدار التحمل فان كان يتحمل الجهالة الآتية الى العلم كما في الصلح على ما اختاره فكذلك في الشرط فيجوز اشتراط ما يوجب جهالة يكشف ويحرز بطلان كثير من الشروط التي حكموا فيها بالبطلان لا حاجة الى ذكرها وفرض ذلك في سائر الابواب لا يخفى على المتدرب

وقد حققنا سابقا في ضبط موارد العقود ان الاوصاف لا تقابل بالاعواض وان تفاوتت بها القيم وقولهم قسط من الثمن معناه ان له دخلا في ذلك لا انه مقابل بالعوض وقد قررنا سابقا ان الظاهر وجوب الخيار وينبه على ذلك كلام العقود والاسنة التي وظاهر كلامهم ان الشرط لو كان امرا لتم الكلام على فهم دائرة تغيير بان العاقد اذا شرط فانما اريد به الانتفاء لاصل العقد فلا وجه للخيار ولازمه البطلان وان كان المراد منه ذلك للارتفاع الشرط بارتفاع شرطه للزومه فلا وجه لقول المعاند خرط في لزوم العقد فان ذلك حكم شرعي توقيفي فلا وجه لاحتمال ان الشرط اصولي ثانيها ان التراضي حصل معه فاذا تعذر يرجع اليه واورد عليه النراقي ان ظاهر المتعاقدين تعلق الالتزام ولا التفات الى العدم فالاصل عدمه ولا يعتبر احتمال عدم التراضي في امثاله والا لزم ذلك في العقود التي يغفل عن لوازمه اكثر الناس انه لو علم به لم يرض والاصالة عدم الرضا الا بالشرط مرفوع بظاهر اللفظ فالاصل عدم الخيار حتى يثبت قلت لعل مراد من الكلام ان التراضي وقع مع الشرط انهما اوقعا العقد على هذا النحو فان تعذر ذلك فلا بد من جبر لفوات هذا المقصود وليس الخيار وليس في كلامهم الالتفات الى العدم عند العدم حتى يمنع او يبنى بالاصل ولا يحتاج الى احتمال عدم التراضي بل المدعى انه من المعلوم انهما قصدا العقد المركب وقد فات ولا يرد احتمال انه راض بالعقد كيف كان منقطع العدم واي فرق بين فوات المركب من العقد والشرط وفوات العقد على المركب لفوات بعض اجزائه وليس في ظاهر اللفظ الرضا بالعقد كيف كان حتى يتمسك به في عدم الخيار اذ ظاهره القصد والرضا بالمجموع المركب ولا يمين ظاهر الدال على الرضا كيف كان وبالجملة بعد الاجماع على الخيار وكونه على قاعدة خيار فوات الوصف فالامر سهل وهذه الكلمات مما لا يلتفت اليها الرابع ان الشرط كالاصل للعقد

ظهر وجه بطلان هذا النوع من الشرط وذلك واضح الثاني ان هو شرط المخالف لمقتضى العقد وهذا الشرط يحتاج في معرفته
الى معرفة مقتضيات العقود وقد حققنا في عائدة سابقة فينبغي الرجوع اليها حتى يتضح الامر ومجمل المقال ان مقتضى
العقد اما مقتضى ذاته اما بمعنى ماهيته لا تتحقق الا بذلك كالتمليك في العقود المملكة للعين او المنفعة او الانتفاع او بمعنى ان
ذاته موجب للانتفاء العقد وكالهيئات المعتبرة في العقود مثل كون الربح والنماء مشتركا بالاشاعة بين العامل والمالك في
المضاربة والمزارعة والمساقاة وكون الثمن في السابقة العائدة ونحو ذلك فان هذه امور لو ثبتت لم يكن العقد
على الشرع في الاول وهذه الامور لو شرط ما ينافيها بطل والوجه في ذلك ان الشرط ما يتبع في الصحة العقد فاذا لم يترتب
على العقد ما هو مقوم لماهيته فلا عقد حتى يترتب به الشرط فذيكون سائغ الشرط موقع وكذا لو شرط ما يخرج العقد عن الهيئة
المشروطة واما بطلان الشرط وصحة العقد فانصرافه على ما هو المقرر من قاعدة في الشرع ففي الاول الزم من ابطال في العقد ابتداء
خروجه عن موضوعه الذي دل عموم ادلة العقود او خصوصها على صحته فيندفع تحت اصالة الفساد الاولية فيبطل العقد دليل
صحته بهذه الهيئة فيبطل الشرط ايضا لانه مرتبط بالعدم فيصير وجود الشرط وصحته مستلزم لبطلانه وما يستلزم صحته بطلانه
فهو باطل وعلى الثاني فيبطل الشرط اولا ويجيء البحث السابق في العقد وعلى كل حال فالشرط باطل مضافا الى ان ما دل من الادلة
على اعتبار الآثار الخاصة لهذه العقود والهيئات الخاصة انما يقتضي ثبوتها وعدم جواز تخلفها ولو شرط عدمها الا ان ادلة الشرط
قاضية بعموم ذلك سواء كان في ذلك ام غيره فيتعارضان بالعموم من وجه والترجيح لدليل العقود اما للكثرة او لاصالة الفساد في العقد وعلى
فرض عدم الترجيح فاصالة الفساد في هذا الشرط كان بعد تساقط الدليلين ويمكن ادراج هذا القسم من الشرط في القسم السابق

ايضا في عنوان الشرط المخالف للكتاب والسنة باعتبار ان الشرط المقتضي لتغير هيئة العقد او لعدم ترتب آثاره الا انه مع
الجهالة وعموم الشرط فيه العلم شرعا بكون مخالفا لما دل من الادلة على اعتبار ذلك كله من الكتاب والسنة ولكن المتبادر من
مخالفة الكتاب والسنة ما كان الشرط مخالفا لما ثبت منهما بالخصوص لا ما يؤول الى المخالفة بالملازمة وملاحظة الامور البعيدة
والعناوين الكلية فينحصر موافقة الكتاب ومخالفته المعتبر في تراجيح الاخبار فتدبر واما الامور المترتبة على العقد التي ليس لها مدخلية
في قوامه بحيث لو لم يكن هناك لكان العقد على موضوعه داخلا تحت الادلة كعدم الارث والنفقة في المتعة وخيار
المجلس في البيع ونحو ذلك فلا مانع من اشتراط ما ينافيها عملا لعموم دليل الشرط ولا مانع من ذلك وهو الذي يسميها
بمقتضيات الاطلاق وقد مر تفصيل المقتضيات في محلها ومعرفة الشرط المنافي لها والموافق انما يعرف بعد الاحاطة والتتبع
في بطلان العقود وما ذكره الفقهاء في كل باب من الشروط الثالث هو الشرط المخالف للكتاب والسنة ويدل على فساده اجماع
الاصحاب حيث استثنوا ذلك من جواز الشرط حيث تمسكوا بالعموم لما حيث اشتملت على ان المسلمين عند شروطهم الا
ما خالف الكتاب والسنة وهي روايات متعددة سوق ذكرها مع ما يعمل بها فلا كلام في بطلان ما خالف الكتاب والسنة من الشروط
الرابع ما كان محرما للحلال ومحللا للحرام فانه ايضا باطل باجماع الاصحاب حيث استثنوا هذا القسم ايضا بهذه العبارة ودل ايضا
ايضا النص الموثق السابق لان فيه الا شرطا حرم حلالا او احل حراما فهذا في البطلان كالسابق من دون كلام وانما الكلام
في بيان المراد من هاتين العبارتين نظرا الى ان المخالفة للكتاب والسنة ان كان المراد منافاته لما دل على ذلك من عموم
الكتاب والسنة واطلاقاتهما فيلزم منه ان يكون كل شرط مخالفا للكتاب والسنة فان من شرط في البيع ان يعطيه شيئا زائدا

على الثمن فقد خالف الكتاب والسنة الدالين على عدم وجوب ذلك وكذا لو شرط عليه فسخ البيع او بيعه ازيد او شرط خيارا
في البيع ونحو ذلك فقد شرط ما يخالف ما دل من الكتاب والسنة على عدم لزوم العتق والبيع او لزوم العقد فان الشرط الغير المخالف
لها والازم ذلك هو الاستثناء المستغرق الموجب للبطلان وان كان المراد من المخالفة مخالفة الاحكام المنجزة في الكتاب والسنة التي لا تتغير
لا يصح فيها اشتراط خلافها فيكون المعنى ان ما خالف ما دل من الكتاب والسنة على حكم غير قابل لاشتراط خلافه والازمه ان كل مقام
ان هذا ما يمكن اشتراطه او لا يمكن لا يجوز لنا التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم لان عموم الشروط انما هو في مقام لم يكن
الطلاق الكتاب والسنة قاضيا بعدم جواز شرط خلافه وحيث لا نعلم ذلك الا بعد العلم بصحة اشتراط خلافه والفرض انه ايضا
يتوقف على شمول هذه العمومات فيلزم الدور وان علم من خارج جواز اشتراط خلافه او عدم جوازه فلا بحث فيه والازم
الكلام سقوط هذه العمومات عن الحجية بالمرة فتدبر مضافا الى ان المعيار في معرفة المنجز من حكم الكتاب والسنة وما يجوز فيه اشتراط
الخيار غير موجود فان ظاهر ما اقتضاه الكتاب تسلط الناس على اموالهم وبراءة ذمتهم من التكليف ولزوم العقود ونحو ذلك ومن اين يعلم
ان هذا مقيد بالزام الشرط خلافه او مطلق قابل للتقييد او غير قابل وغاية ما في الباب تعارض عمومات الشرط مع ما دل من الكتاب
والسنة على الحكم بالعموم من وجه وكما يمكن تقديم جانب الكتاب يمكن ترجيح جانب الشروط فان قلت هذا لا يكون منشأ
للاشكال فان الادلة الدالة على الاحكام مطلقات وعمومات الشروط مقيدة بعدم المخالفة للكتاب والسنة ففي مقام وقع التعارض
يسقط دليل الشرط لانه من موارد المخالفة فلا يبقى اشكال حتى يتوقف قلت هذا تدبر الكلام السابق من ان كل شرط مخالف
للكتاب والسنة بعموم او خصوص والازم ذلك سقوط عمومات الشروط من اصلها فاما ان يرجع بالاجمال الموجب لسقوط الاستدلال واما

ان يحمل على معنى يرفع هذا الاشكال قال المحقق المعاصر في عوائده والمراد من مخالفته ان يثبت حكم في الكتاب او السنة وهو شرط
ضده طلبيته او وضعيه كما انه قد ثبت ان الزوجة امرها بيد الزوج فشرط خلافه والطلاق بيد الزوج فشرط كونه بيدها
او شرط التسلط على ماله او شرط ان يكون الخمر حلالا واما اشتراط عدم التصرف فليس من هذا الباب لانه لم يثبت منهما
التصرف بل جوازه والمخالف عدم الجواز لا عدم التصرف فان قلت اشتراطه يوجب عدم جوازه قلت الشرط
لا يقتضي ذلك بل الزام الشارع بالشرط يقتضيه فان قلت قوله الا شرطا خالف ليس بمعنى الشروط بل بمعنى الالزام
وفيما نحن فيه كذلك قلت الزام عدم التصرف لا ينافي جوازه ما لم يكن له ملزم وكذا لو شرط فعل ما ثبت جوازه
وترك ما ثبت وجوبه ليس مخالفا للكتاب والسنة الا انه يعارض دليلهما مع ادلة الشرط وفي هذا الكلام بحث من
وجوه احدها ان تفسير المخالفة بثبوت حكم بها فشرط ضده ان اريد بذلك ثبوت الحكم بها على نحو لا يمكن اشتراط خلافه
بمعنى علم ان الشرط لا يغيره كما هو ظاهر الامثلة من الطلاق ونحوه فذلك يوجب عدم جواز التمسك بعموم الشروط
في مقام اذ المعنى ح صحة الشرط ما ليس كذلك في نفس الامر فما لم يعلم جواز الشرط لا يمكن اشتراطه ومعه فلا نفع للعمومات
واحتمال ارادة اخراج ما علم مخالفته للكتاب والسنة فالمشكوك فيه يصح اشتراطه وان دل على خلافه ظاهر الكتاب او السنة الا ان
تقييدهما بعدم اشتراط الخلاف بعيد عن ظاهر الدليل مضافا الى كمال بعد فهم الحكم المنجز من الكتاب والسنة بحيث لا يقبل التقييد
باشتراط الخلاف فانه لا يكاد يتحقق الا بتوقفه على التصريح فان الاطلاق ونحو ذلك لا يفيد هذا المعنى وان اريد ثبوت الحكم في ظاهر
الكتاب والسنة وان كانت قابلة للتقييد فاخراج ما خالف من مثل ذلك استثناء مستغرق وتنافيها اشتراط كون الخمر حلالا

والماء حراماً ونحو ذلك لا دخل له في الشروط في ضمن العقود فان ذلك مبني على غرض المتعاقدين وتغيير الاحكام لاغراض
المتعاقدين فتوهم اشتراط تغيير الاحكام من قوله الا ما خالف الكتاب والسنة في غاية البعد وسيجيء لهذا الكلام تتمة عند ذكر ذلك
وثانيها ان ظاهر كلامه ان المراد من المخالفة هو المخالفة بالمطابقة دون ما يخالفهما بالتلازم ونحو ذلك ولا ريب ان
اشتراط عدم التصرف في المال ايضاً مخالف للكتاب والسنة فان مقتضاهما تصرف المالك في ملكه وقوله ان عدم التصرف غير
مناف قلت فيه ان عدم التصرف بطريق اللزوم مناف لذلك والمقصود باشتراط الزام عدم التصرف لا عدم التصرف ولو اختياراً
ولا وجه لقوله فان الزام الشارع بمقتضيه لان كل حكم ثابت بالشرط انما بمقتضيه الزام الشارع والا فالشرط لا يثبت حكما فلو
شرط ان لا يطأ الزوجة او لا يتسرى عليها او نحو ذلك لكان الحكم المنافي هنا ايضاً الالزام الشرعي فان ما ثبت من
الشرع هو جواز الوطي والتسري وعدم وجوبهما لا ايجابا في جواز جامع مع انهم عدوهما من الشرط المخالف للكتاب والسنة ورابعها ان اخراج
ترك الواجب او فعل المحرم من مخالف الكتاب والسنة بديهي البطلان لان الواجب والمحرم ان كان دليلهما مقتضى الوجوب والحرمة مطلق
بحيث لا يمكن اشتراط خلافه بمعنى عدم تبدل الحكم به فيصير الشرط مخالفا للكتاب والسنة مثل الطلاق فقط وان لم يكن كذلك
فيتعارض الدليلان كما ذكره لكن الفرض ان دليل الشرط مقيد بعدم مخالفتهما فكيف يعقل التعارض فاين ما وقع التعارض بينهما
ظهر بطلان الشرط لانه داخل في مخالف الكتاب نعم لو كان عموم الامر والنهي ايضاً مقيدا بما اذا لم يشترط في البيع خلافه لزم التكافؤ
بين الدليلين ويعرض انه ليس كذلك فكيف يمكن ان يقال بتعارض دليل الشرط مع اطلاق الكتاب والسنة القاضيين بالوجوب
والتحريم ومع فرض التكافؤ فقد ثبت فيه ايضاً ما ثبت عدم جواز تبدله بالشرط فلم لا يكون داخلا في مخالف الكتاب فتبصر والذي

يقتضيه

يقتضيه النظر ان يقال ان المعيار في مخالفة الكتاب والسنة مخالفة ما ثبت منهما بالخصوص على نحو نعلم ان الحكم كذلك
من دون تعلقه باشتراط شيء آخر وهذه العبارة ليست الا كقوله اطع اباك الا فيما خالف الشرع او قول الرجل لصديقه
اني اطيعك واسمع قولك الا فيما خالف مراد الله فان معناه ان امر الاب والمولى والتصديق يشمله ايضاً من الملزمات
سواء كان بالزام الشرع او بالتزام المكلف بنفسه ويكون المراد انه مع قطع النظر عن امر الامر ونهيه لو لاحظ الشارع فان كان له
امر ونهي في هذه الواقعة فالمتبع ذلك وان كان الشارع رخص في ذلك او سكت ولم يحكم باحد الطرفين فالمتبع في
ذلك امرك وكذا في الشرط فان مقتضى الدليل ان الشرط ايضاً من الملزمات لاحد الطرفين اما الفعل او الترك فان كان
هناك للشارع حكم باحد الطرفين الزاما فلا عبرة بالشرط لو خالف كتعارض اطاعة المولى والاب مع اطاعة الشارع
وان لم يكن كذلك فالمتبع الشرط وهذا واضح لا اشكال فيه فنقول اما الاحكام الشرعية الوضعية او التكليفية لو اشترط غيرها
مما هي عليها كاشتراط الخيار او حل شرب او عدم ضمان الغاصب او عدم كون المبيع ملكا ونحو ذلك فلا ريب في بطلانه
ولا يحتاج الى ادراجه في مخالفة الكتاب والسنة بل ليس معنى المخالفة مثل ذلك اذ الاحكام ليست في قدرة المكلف وشرط امر
غير مقدور بطلانه اذ الشرط يجب الوفاء به كالعقد ولا يشمل دليل الشرط مثل ذلك حتى يحتاج الى الاستثناء وهذا مما لا يتفوه به
من له حظ من الفقه فاي معنى لقولك بعتك بشرط ان لا يكون الصلاة واجبة او الجنابة عذرا او غير موجب للقصاص
اذ المقصود من الشرط الوفاء وهذا غير مقدور حتى يؤتى به ويكون المراد مخالفة الكتاب ذلك كلام يضحك منه العقلاء وحيث ان الشرط
انما هو في الامور المقدورة فيرجع المال الى اشتراط الفعل او الترك لا تغيير نفس الحكم فاذا صار كذلك فنقول شرط الفعل الزامه يوجب

او شرط الترك يوجب لزوم الترك فان كان الفعل المشروط حراما كشرب الخمر ونكاح الخامسة فالشرط مخالف للسنة
او الكتاب وكذلك لو كان الترك المشروط من عامة كشرط ان لا تصلي او لا تصوم او لا تطلق زوجتك الدائمة سنة
ونحو ذلك واما لو كان الفعل والترك مما رخص فيه كطلاق الزوجة وبيع الدار واكل الرمان والقعود يوم الجمعة في
الدار والسير الى مكان ونحو ذلك مما لا امر فيه للشارع ولا نهي فيجوز اشتراط فعله وتركه من دون اشكال وليس داخلا في
مخالف الكتاب والسنة وقولنا ان اشتراط عدم التسري ونحو ذلك مما خالف السنة انما المقصود النص الخاص وبالجملة فالمراد
ان كل شرط لو قطع النظر عن لزوم الشرط ولوحظ حكم الشرع لم يرد فيه ما يدل على الالزام فيه بفعل او ترك فلا مانع من اشتراطه
كما لا مانع من اشتراط ما يوافق الشرع في لزوم الفعل او الترك فيكون كالنذر على فعل الواجب وترك الحرام فيصح لما حققناه
في مبحث الاسباب ان علل الشرع معرفات لا مانع من اجتماعها فتدبر بتبصر ومثل اشتراط عدم التصرف في المال ونحو ذلك ليس من
المخالفة للكتاب والسنة بل انما هو لمخالفة مقتضى العقد لو شرط في عقد التمليك عدم التصرف فيما يملك به او لمانع آخر
يأتي التنبيه عليه في آخر العنوان ونظير هذا الكلام ان فيما احل حراما او حرم حلالا لا يتوهم ان كل شرط ملزم لاحد الطرفين
ولازم ذلك كون كل شيء محرما للحلال او محللا للحرام ولازمه الاستثناء المستغرق فلا بد من بيان هذه العبارة على نحو
ينطبق على المدعى ومثل ذلك الخبر الوارد في الصلح ان الصلح جائز بين المسلمين الا ما احل حراما او حرم حلالا والكلام من باب
واحد وهذا اوعدناك في مبحث موارد العقود في ضبط مورد الصلح والفاضل المدقق النراقي ابدع هنا ايضاً نظير ما ذكرناه في
ضمن شرطه المخالف للكتاب والسنة من ان ما احل او حرم هو الشرط وهذا انما يتم مع اشتراطه حرمة حلال او حلية حرام لا مع

اشتراط

اشتراط عدم فعل حلال ولو قال بعتك بشرط حرمة التصرف في المبيع او حلية النظر الى زوجتك يكون من هذا
الباب بخلاف ما لو قال شرطت عدم التصرف فتقسيم الاجارة الشارع هذا الشرط فايجابه الوفاء به يحرم الحلال وبعبارة
اخرى ان نفس الشرط يحلل ويحرم لا ان ايجاب الشارع ذلك الشرط يحلل ويحرم لانه يحتاج الى التقدير في الرواية وهذا مناقض لما
استشهد به الامام في موثقة منصور على عدم حلية الطلاق والتزويج بل يلزم كون الاطلاق لغوا وينحصر مورد
الخبر في اشتراط الواجبات واجتناب المحرمات فالحكم يدور مدار ذلك بل تعليقه بالوصف المشعر بالعلية لغو جدا فانه قبل
اشتراط عدم الفعل يجعله حراما عليه فلما ليس المراد مجرد طلب الترك بل جعله حراما واقعيا حتى يكون الشرط محرما للفعل
في نفس الامر شرعا فان قبل الشرط مع قطع النظر عن ايجاب الشارع الوفاء لا يوجب تحليلا ولا تحريما فقلنا ان اريد حصوله
واقعا فلا ذلك وان اريد بحكم الشرط فليس كذلك بل بحكم الشرط ذلك فالشرط كالنذر في التعليق في المباح والمحظور و
هذا مخل بالافادة وانت خبير بان ادلة الشرط كما اشرنا اليه لا تدل على الشروط الغير المقدورة ومن المعلوم ان تغيير الاحكام
ليس في قدرة المتشارطين ولا معنى لقوله بعتك بشرط ان يكون الخمر حلالا فان ذلك شيء لا يمكن دخوله تحت الادلة
حتى يحتاج الى استثنائه وبالجملة فبطلان مثل هذا الشرط مما لا اخفاء فيه ولكن ليس معنى قوله ما احل حراما او حرم حلالا
ذلك لانه خلاف المتبادر قطعا ودعوى ان ما عدى ذلك يوجب التقدير ممنوع فانه لو شرط ترك فعل واجب
او فعل شيء محرم فلا ريب ان الشرط اوجب تحليل الحرام بل هو محلل حراما ومن العجب انه ذكر في شرط ترك الواجب
او المباح او شرط فعل الحرام ان الشرط لا يكون محللا ومحرما بل ايجاب الشارع الوفاء يوجب ذلك فلا يسند ذلك

الى الشرط وقال في اخر العبارة فيما فرضه من شرط كون الخمر حلالاً بعد ما اورد على نفسه ان الشرط لا يوجب شيئاً
مالم يوجبه الشارع الحكم ان اردت ذلك واقعاً فكذلك وان اردت بحكم الشرط عليك فنقول ان
شرط شرب الخمر كذلك فانك اردت ان يكون ذلك حلالاً واقعاً فلا يقتضي الشرط ذلك وان
اردت ان الحكم الشرط ذلك فهو كذلك لان الشرط معناه الزامه بالشرب وهو تحليل للحرام عليه
مع عدم رضا الشارع به فالفرق بين المقامين وان كان يتخيل في بادي النظر لكنه في الحقيقة لا يعد
فرقاً مضافاً الى ان المتبادر من هذه العبارة ما ذكر من مثال شرب الخمر لا كون الخمر حلالاً بل نقول ان معنى
العبارة ان يكون الشرط والالزام محللاً للحرام الواقعي الآن بتبدل الحكم بالحرمة على الحكم بالحلية وبعبارة
اخرى ان الظاهر من ذلك ان تحليل الحرام عبارة عن تحليله مع بقائه على حرمته واقعاً وظاهراً وتحريم
الحلال عبارة عن تحريمه مع كونه حلالاً كذلك وليس معناه الالزام بالفعل في الاول وبالترك في الثاني وانما
تغيير الحكم بان يجعل الحرام حلالاً في اصل الواقع وبالعكس فلا يسمى تحليلاً للحرام بل هو تبديل حكم الحرمة
بالحل وهذا المعنى الذي ذكرناه واضح عند العرف وبالجملة كون المراد من هذه العبارة ما ذكره مما يقطع
بخلافه بالنظر الى العرف وقيل ان هذه العبارة مجملة ولازم هذا الكلام ان عمومات الشروط ايضاً ساقطة
عن الحجية لانها مخصصة بالمجمل بهذا الغرض فلابد في اثبات صحة كل شرط الى دليل خاص من نص او اجماع
وقيل ان المراد بالحلال والحرام هنا ما كان كذلك باصل الشرع لا بتوسط العقد يعني ان حلية الشيء

فيما كان

قد يكون بعد حصول العقد كحلية التصرف والانتفاع ونحو ذلك في المبيع ونحوه وكذلك الحرمة
كعدم جواز فسخ العقد وعدم جواز استرجاع العوض ونحو ذلك وقد يكون الحل والحرمة في شيء ثابتاً
على وجه لا دخل له بالعقد كحلية الماء وحرمة الخمر ونظائر ذلك فان كان من قبيل الاول فيجوز تحريم الحلال
وتحليل الحرام فيه وان كان من قبيل الثاني فليس ذلك فيه بجائز ولعل نظره الى ان الحلية والحرمة في الصنفين
بالعقد بعد لم تحصل فلو وقع العقد خالياً عن الشرط اوجب هذا الحل والحرمة واما لو وقع مقيداً بالشرط
فليس فيه تحليل الحرام وتحريم الحلال لان الحكم يقع ح من اول الامر على الحل او الحرمة ولا يكون هناك شيء
محرم يحل بالشرط بل يصير هو حلالاً لا ابتداء نعم لو لم يكن هناك شرط والعقد وقع على الاطلاق لكان حراماً
وهو لا ينفع في ذلك وكذلك في تحريم الحلال فان من شرط في الاجارة مثلاً ان لا يسكنها غيره لم يحرم حلالاً
لان حلية اسكان الغير انما هو فرع وجود الاجارة مطلقاً غير مقيد بالشرط والفرض انه وقع مقيداً من الاصل فوقع
الاسكان غير ما دون فيه حتى يحرم بالشرط فتدبر بخلاف ما لا ربط له بالعقد فان الحلال ح حلال لا ربط له بالعقد
وكذا الحرام فاشتراط ترك الاول وفعل الثاني موجب للتحليل والتحريم المبطلين للشرط قال وهذا الكلام
لا غبار عليه من هذه الجهة وليس بهذا المعنى تقييد للدليل كما زعمه المعاصر النراقي بل هذا التقييد الا ليس
عبارة عن تحقيق كون الشيء حلالاً وحراماً وهو في الشرط المرتبط بالعقد لا يتحقق الا به فاشتراط خلافه ليس
لخلاف ما هو ثابت من الحكم بل انما وقع المثبوت ما يقتضيه الاطلاق وما اورد عليه ايضاً بان ذلك

موجب للتفرقة بين اشتراط سكنى الدار المبيعة للبايع وبين اشتراط سكنى دار غيرها للمشتري فيقتضي جواز
الاول لانه احل حراماً بالعقد دون الثاني لانه احل ما هو حرام باصل الشرع ويمكن القول بان تحريم
الثاني انما هو بدون الاذن واما معه فلا والشرط ح محصل للاذن فلا يكون محللاً للحرام بل هو ملزم لما
هو حلال مع الاذن بدون الشرط وسيأتي لذلك مزيد توضيح في مقام التحقيق للمدعى وقيل ان المراد بما
احل حراماً او حرم حلالاً ما كان كان ما يسبب لقاعدة كلية كما ان الحل والحرمة في الشرع متعلقان بالماهيات
فالشرط المحرم للحلال شرط حرمة اكل خبز مثلاً ونحوه وشرط جعل خيار الطلاق والجماع بيد الزوجة وقد قال الله
تعالى الرجال قوامون على النساء وعلى قياس ذلك شرط المحلل للحرام وفيما لو اشترطت ان لا يتزوج عليها
فلانة او لا يتسرى بفلانة اشكال ولعل نظره الى انه ليس تحريماً كلياً وانما هو اخراج فرد من تحت القاعدة
الكلية فلا يشمل الرواية مثل ذلك وهذا القول راجع الى ما ذكره الفاضل المعاصر النراقي في وجه نظره بعد التامل
في اطراف كلامهما ولا ريب ان دعوى ظهور ذلك من العبارة ساقطة وحلالاً او حراماً وقع في الرواية على
طريق التنكير وهو يشمل الكلي والجزئي ايضاً وتخصيص الجزء بما عداهما لا وجه له والعمدة في المقام تحقيق المرام
على نحو ينطبق على المدعى ويكون مستفاداً من الرواية لا مجرد التخريج لنفسه والاحتمال وان بعد فنقول لا ريب ان
تحليل الحرام وتحريم الحلال ليس المتبادر منه تغيير الاحكام الالهية كما زعمه المعاصر النراقي وجعله الظاهر من الرواية
كما بيناه بل المراد منه المنع عما هو حلال شرعاً والالزام بما هو محرم شرعاً ولا شبهة ان ما كان حرمته وحليته منوطاً بحصول

العقد فهو

العقد بعد لم يتحقق فاشتراط المنع عما لو كان العقد مطلقاً لا يقتضي جوازه او الرخصة فيما لو كان العقد مطلقاً
لا يقتضي المنع عنه ليس من هذا الباب كما بيناه في كلام القائل السابق وهو من هذه الجهة تام ليس عليه غبار
فتدبر واما ما هو محلل ومحرم باصل الشرع فنقول اذا شرط المنع من الاول والالزام بالثاني فتارة يكون الرخصة
في فعل المحلل معلوماً بحيث لا يقبل المنع بامر اخر كالصلاة الواجبة ونحو ذلك وكذا المنع عن فعل المحرم كشرب الخمر
وهذا القسم لا بحث في دخوله تحت الرواية وعدم جواز مثل هذا الشرط وتارة يكون الرخصة والمنع كليهما
لا يعلم انهما هل هما قابلين للتقييد بامر اخر ملزم ام لا فح يتعارض ما دل من الشرط على الزامه او منعه وما دل
من الشرع على تحريمه او جوازه مثلاً اذا قال بعتك وشرطت عليك ان تعتق عبدك فنقول عدم العتق
كان حلالاً له باصل الشرع والشرط قد حرمه عليه وجعل من احد الجانبين فعلاً وتركه ما لم يكن كذلك على هذا القياس
وهذا الذي اوقع الاشكال وحاصله ان عدم العتق كان حلالاً عليه مطلقاً او شرط عدم وجود ملزم للعتق فان كان
من الاول فلا بحث لنا فيه وقد ذكرنا ان بعد معلومية ذلك فلا بحث في بطلان الشرط وان كان الثاني
فنعلم ان وجود ملزم ممكن شرعاً وعدم العتق ليس حلالاً مطلقاً بل في بعض الصور فنقول لا ريب ان مع قطع النظر
عن الاقتضاء ويقتضي دليل الشرط بلزوم العتق جائز عدم جواز اشتراط ما يحرم الحلال فنقول لا نعلم كون عدم
العتق بعد الاشتراط حلالاً حتى يكون الشرط محرماً له وبعبارة اخرى احتمال كون الشرط ملزماً وعلاجه يوجب
الشك في ان الترك للعتق حلال ام لا لان ذلك من تغاير الموضوع ومتى لم يعلم ثبوت الحل والحرمة

على الموضوع بقول مطلق لا يكون تخلف ذلك تحريماً للحلال او عكسه فانه لم انا هو حلية عدم العتق ما لم يتمسك بملزم
فاذا جاء دليل الشرط وكان ملزماً فقد خرج الحلال عن موضوعه الذي كان فيه حلالاً وتبدل الى موضوع آخر
فلم يكن الحلال حراماً بعد الشرط ابداً وكذلك نقول ان حرمة سكنى الدار التي للغير ليس على الاطلاق بل حيث
لا يكون هناك امر محلل من اذن ونحوه واخذ الشرط ذلك مع قبول الآخر يخرج ذلك عن كونه سكنى دار
الغير بدون اذنه وبعبارة اخرى تبدل الموضوع المحرم الى موضوع محلل باصل الشرع ويلزمه لا انه يحلل الحرام
فان الحلال والحرام لا يتبدلان بذلك وبالجملة عمدة الاشكال ان كل شرط محلل لما هو حرام بدونه ومحرم
لما هو حلال بدونه فكيف يمكن استثناء القسمين والحل ان المراد منها كون الشرط محللاً لما هو حرام بمعنى مقتضاه الرخصة
فيما منعه الشارع ومحرماً للحلال بمعنى اقتضائه المنع عما رخص فيه الشرع وهذا لا يكون الا مع بقاء موضوع الحكمين
بحاله كالحلال المطلق الذي لا يمكن تحريمه بوجه والحرام كذلك واما الامور التي لها حلية وحرمة قابلة للزوال
بتغير وصف او حالة او نحو ذلك فلو جاء شيء حرم الحلال او حلل الحرام بمعنى تغيره له من حالة سابقة الى حالة اخرى
مغايرة لها في الحكم فان ذلك لا يعد تحليلاً للحرام بل هو تحليل للحلال كانقلاب سائر الموضوعات الخارجية اذ لا
شبهة ان مال الغير ينقلب من الحرمة الى الحل باذن المالك كانقلاب الخمر خلاً فينحصر الحاصل ان الشرط الممنوع
منه ما كان من حرام لا يمكن تقلبه حلالاً بهذا الشرط ونحوه وما كان من حلال لا يمكن المنع عنه بلزوم
الملتزم وهذه العبارة لو اطلقت في العرف لكان معناها ذلك فان الرجل اذا قال لصديقه اطيعك في كل امر

ما لم تحلل على حراماً ولم تحرم على حلالاً لا يستفاد منه الا ما كان حلالاً وحراماً لا يمكن التخلف والتجاوز عنه
والامره لصديق بالكل خبر خاص او نهاه عن شرب ماء بالخصوص لم يكن منافياً للكلام ذلك اصلاً
واما مثل عدم جواز اشتراط عدم التسري او عدم التزويج عليها فليس بطلانه بمجرد ما دل على عدم تحريم
الحلال اذ لنا ان نقول لا نسلم حلية التسري والتزويج بقول مطلق بل ما لم يكن هناك ملزم الترك ولكن الدليل
دل على عدم جواز مثل ذلك وعدم شرعية الزام مثل ذلك والحاصل ان موارد النصوص شاهدة على ان
المراد بالتحريم والتحليل عبارة عن ورود الحكم بعد الشرط على ما كان يرد عليه مخالفة قبل الشرط من دون لزوم
تغير موضوع وتبدل بحكم شرعاً وان كان كل شرط مغيراً للموضوع في الجملة في كل مقام لكن فرضي كون ذلك
تغيراً قابلاً لتغير الحكم كما اوضحناه   للشروط مباحث متعلقة بها كاصل العقد والكلام فيها
طويل الذيل ولكن الانسب ان نشير اليها اجمالاً حتى تتنبه بذلك الفطن المتدرب والتفصيل الكلام محل
آخر احدها ان الشرط لا بد ان يكون من الامور المقدورة كما ذكرناه سابقاً لعدم امكان الوفاء بغير
المقدور مع ان الشرط يجب الوفاء به لا اشتراط الامر الواقع في الماضي ونحو ذلك غير جائز وثانيها ان الشرط
ليس تعليقاً للعقد ولا الدوامه ولا اللزومه وانما هو الزام آخر مرتبط بالعقد كما ذكرناه فلا يفترق الحال بين
بلفظ الشرط او باداته مع قصد عدم التعليق لكن الاصحاب ظاهر منهم عدم الجواز بالاداة واعتبار كونه بلفظ الشرط
ولعل ذلك لصراحة الارادة في التعليق مع انه غير مقصود ومطابقة الدال المدلول معتبرة في العقود والشرط راجع الى

كيفيته في العقد وثالثها ان الشرط يمكن ان يكون من باب الالزامات الشرعية كالنذر ونحوه فيصح اشتراط كل ما يمكن الزامه
حتى الواجبات بناء على جواز النذر بها لظهور الثمرة في الترك فانه موجب للعقاب وموجب لتزلزل العقد كما ان في
النذر موجب للكفارة وكذلك المباحات التي لا يقع للشرط فيها كالبيع بشرط ان ينام او يأكل او نحو ذلك مما
لا فائدة فيه لمن شرط وكذلك التروك كالبيع بشرط ان لا يضرب زيداً او لا يعطي عمرو وبالجملة يصح اشتراط
كل مقدور عيناً كان او فعلاً مباحاً او راجحاً وجودياً او عدمياً فيه نفع للشارط ام لا قابل للملك ام لا قابلاً للمعاوضة
ام لا ويمكن ان يكون الشرط من باب التمليك كالعقود وله قسط من الثمن فيشترط كونه مقدوراً مملوكاً قابلاً
للتمليك ان كان في عقد تمليك قابلاً للمعاوضة وان كان في عقد معاوضة ومنه يلزم كونه وجودياً فيه نفع
للشارط اذ الاعدام لا تملك ولا تملك وترك الشخص غير قابلة للمعاوضة بل ليست مملوكة وان قلنا انها
مقدورة للمكلف باعتبار قدرته على رفع استمراره فظاهر بعض الاصحاب من باب الالزام والذي يعطيه كلمات الاصحاب
في الابواب كونه كالتمليك كما رجحه شيخنا الاجل الشيخ موسى ابن الشيخ جعفر الغروي عند قراءتنا عليه في خيار
الاشتراط على ما في بالي فليتدبر ورابعها بعد البناء على انه من باب التمليك يعتبر في الشرط في كل عقد ما يعتبر في شرائط
الصحة ويكون حكمه حكم العوضين في المعلومية والمقدورية ونحوه وخامسها ان حكم الشرط كالصلح فيما ذكرنا في
موارد العقود منه ان كل شيء يجوز الصلح عليه يجوز اشتراطه او نقول ان الشرط والصلح يلزم لما لا يمكن اثباته والتقاطع
بدونهما وقد تقدم ذلك فراجع وسادسها انه قد ذكرنا من جملة الشروط الباطلة هو الشرط المنافي لمقتضى العقد على

نحو ما بيناه وقد ذكر بعضهم ان اشتراط عدم تصرف المشتري وما في حكمه في العقود المملكة مناف لمقتضى العقد او الملكية
فانها بالتسلط والشرط مانع عنه وكذلك اشتراط عدم تصرف خاص من التصرفات كاشتراط ان لا يبيع او لا يهب
او لا يعطي زيداً او لا يوجره ونحو ذلك وان اشتراط عدم تصرف خاص كالمنع عن مطلق التصرف في كونه منافياً لمقتضى العقد
بخلاف اشتراط الاتيان باحد التصرفات الخاصة فانه غير مناف بل مؤكد للسلطنة فكما انه فلو ابتاع بشرط
ان تتصرف فيه اي نحو شئت مؤكداً لما هو مقتضى العقد والتمليك فكذلك لو قال ابيعك بشرط ان تعتق
وتهب او بشرط ان توجره لزيد ونحو ذلك فانه ايضاً مؤكد لسلطنة المشتري ونحوه وان كان مستلزماً للمنع
عن سائر التصرفات غير التصرف المشروط وقد قوى هذا الكلام شيخنا الشيخ موسى بن الشيخ جعفر الغروي عند قراءتنا عليه
وكذلك غيره من مشايخنا المعاصرين وفي ذلك اشكال والظاهر انه لا ريب الا منافاة مقتضى العقد ليس امراً لفظياً
حتى يختلف باختلاف التعبيرات بل هو امر معنوي والمراد به كون الشرط بحيث يلزم منه خلاف ما يقتضيه
العقد فكما ان اشتراط عدم البيع مناف لمقتضى العقد ومانع من التسلط اللازم للملك فكذلك اشتراط العتق
فانه مانع عن سائر التصرفات غير العتق فالشرط مناف للتمليك الموجب للتسلط كيف شاء بل هذا اولى بالنفي لكونه
من التصرفات فعدّ الاول مما ينافي مقتضى العقد دون الثاني خال عن الوجه فاما ان يقال بان نفي التصرف
الخاص غير مناف سواء كان بالمطابقة او بالالتزام وبالجملة لا وجه للفرق بينهما يركن اليه بل يمكن ان يقال
ان اشتراط عدم البيع معناه تعيين سائر التصرفات كما ان اشتراط البيع معناه نفي غيره والذي يمكن ان يقال في التصحيح

الفرق ان منافاة مقتضى العقد مبطل حيث كان نفس الشرط كذلك كاشتراط عدم البيع فان مقتضى العقد
تسلط على البيع والشرط ينافيه والتابع لا يعارض المتبوع بخلاف ما لو لم يكن الشرط بنفسه كذلك فان اشتراط
البيع مثلاً الزام له على المشتري ومدلول الشرط والمعنى المطابقي مؤكد للسلطنة اذ بدونه فالبيع جائز ومعه متحتم
وهذا بنفسه غير مناف للملك وكون لازم ذلك عدم جواز غيره من التصرفات غير قادح لانه بمنزلة ما اذا
اختار المشتري بنفسه البيع فانه مانع عن غيره اذ لا يجتمع معه ساير التصرفات الاخر وبعبارة اخرى الالزام بالبيع واشتراطه
لا يقتضي المنع عن ساير التصرفات وانما المانع عدم امكان الاجتماع بتقريب انه لو فرض ان من التصرفات ما يمكن اجتماعه
مع البيع لم يكن ذلك منافياً كالمواجرة وشرط الايجار غير مانع من بيعه ووقفه ونحو ذلك لنفس الشرط ليس مانعاً
عن التصرفات وانما هو مقتضى الاتيان بتصرف خاص وهو مؤكد للسلطنة وتعذر ساير التصرفات لعدم امكان اجتماعه
مع التصرفات المشروطة لا يقتضي بكون الشرط منافياً فالمنع في المنافاة وعدمه انما هو مفهوم الشرط واللوازم المترتبة
عليه في الخارج وبعبارة اخرى المعتبر في المنافاة مدلول الشرط ولا التزاماً في تحققه في الخارج والوصول الى
حقيقة هذا الفرق يحتاج الى غور تام

المبطلات للعقود ابتداءً او استدامة

من جملة المبطلات الغرور وقد تمسك بذلك الفقهاء في بطلان جملة من العقود فقد تمسك المحقق الثاني
في بيع النصف من الصبرة المجهولة المقدار والظاهر منه ان الصاع والقفيز منه ليس فيه غرور وتمسك فخر المحققين
في بيع ما يراد طعمه او ريحه اذا لم يختبر وحكي ذلك عن ابن البراج وابي الصلاح وسلار ايضاً والشهيد الثاني استدل

به في بيع

به في بيع المعيوب شارد والفرس الغائر واعتمد عليه الصدوق في بطلان بيع الملامسة والمنابذة ورمي الحصاة وابن
ادريس في بيع الجلد مع ما في الضرع ومن خلاف الشيخ التمسك به في بيع احد العبدين ومن تذكرة العلامة
في باب القدرة على التسليم والعلم بالعوضين وبالجملة يدور على هذه القاعدة بطلان كثير من العقود كما لا يخفى على
المتتبع وتمام شأنها يتنبه الفقيه على نظايره ويتضح من هذه القاعدة اشتراط العلم بوجود العوضين والوثوق
ولذا اشترطوا في السلم ان يكون المبيع عام الوجود في رأس الاجل حتى يوثق بوجوده واشترطوا عدم كون العوض في
معرض التلف والهلاك لعدم الاعتماد على وجوده ونظاير ذلك كذا اشترطوا القدرة على التسليم او التسلم في وجه
قوي بمعنى لزوم كون العوضين مما يمكن عدم حيلولة لجانب الطالب سواء كان تسليم المالك الاول اياه او تسلمه
بنفسه وان ورد على هذا الشرط روايات ايضاً كما ورد في جواز بيع ما ليس عنده لكن لا حاجة اليها بعد تمامية القاعدة
وكذا اشترطوا العلم بالعوضين نقداً وجنساً ووصفاً كما ذكروه وبعبارة اخرى العلم بما يختلف به الرغبات وتتفاوت به
القيم فان هذه الشروط وتفاصيلها العامة البلوى الكثيرة الدوران مأخوذة من قاعدة ابطال الغرر وفروع ذلك مما لا يخفى
على المتتبع لا حاجة الى ان نشير اليها وانما نشير الى مباحث نافعة في هذا المقام احدها ان كون الغرر مبطلاً للعقود
وقد اخذ من باب البيع وبيانه انه قد قام الاجماع على ان بيع الغرر فاسد وبلغ هذا الاجماع حد الاستفاضة ونقل من
الشهيد في شرح الارشاد ان بطلان بيع الغرر ضروري وقد دل على ذلك الخبر المروي عن النبي ص في قواعد الشهيد ومجمع
الطريحي وحكى روايته ايضاً في الانتصار والسرائر والتذكرة والايضاح والصحاح والنهاية الاثيرية ومختصر الحاجبي

وغير ذلك ايضاً وبالجملة شهرة الخبر في السن الفقهاء تغني عن تتبع سنده وهو قوله نهى النبي ص عن بيع الغرر
فبطلان بيع الغرر مما لا كلام فيه واما ساير العقود فالتمسك في بطلانها بالغرر على احد امرين احدهما ان الغرر
في هذه الرواية يشعر بان ذلك هو العلة في البطلان ولا خصوص للبيع في ذلك وبعبارة اخرى يعلم من الرواية
ان منع النبي ص عن بيع الغرر انما هو للغرر لا لانه بيع غرر فاذا كان العلة الغرر فاللازم كون كل ما يحتمل فيه من
العقود مثل البيع الا فيما دل الدليل على جوازه كما في الصلح على المجهول ونحوه وفهم العلة من هذه الرواية غير
بعيد ويؤيده استدلال الفقهاء في ساير العقود اللازمة بل في بعض العقود الجائزة ايضاً بذلك في البطلان
مع عدم ورود دليل خاص فيه وليس الا لفهمهم العلية من هذه الرواية والشبهة في عدم العلية المستفاد من الرواية
وعدم حجيتها ضعيفة وثانيها ما روي عن العلامة في المختلف انه ذكر الرواية بقوله نهى النبي ص عن الغرر ولم يذكر
لفظ البيع فيكون المنع عن الغرر عاماً فيعم ساير العقود وان كان يحتمل السقط او التجوز في النقل وكون الرواية واحدة
لكن الاصل خلاف ذلك وبهذا المقدار يمكن التمسك به في ساير العقود مع الجبر بفتوى الاصحاب كما ذكرناه مضافاً
الى انه يمكن ان يقال ان المدار في صحة العقود كما ذكرناه اصالة في الصحة ليس الا شمول العمومات اياها على القول
بان العمومات والاطلاقات منصرفة الى ما هو المتعارف بين الناس والارباب الغرر مما لا يقدم عليه العقلاء وليس من المعاملات
المتعارفة فلا تنصرف اليه الادلة فيكون باقياً تحت اصالة الفساد الاولي ولا يكون له دليل صحة يحتاج ظاهراً
الى ما يخص قاعدة الغرر بالنص والاجماع مضافاً الى ان الظاهر من طريقة الشرع ان بنائه على قطع التشاجر والتجاذب

بين الناس

بين الناس والارباب الغرر مما يوجب التشاجر فطريقة الحكمة قاضية بسد هذا الباب حسماً لمادة
النزاع ونظاير ذلك كثيرة وسيرة المسلمين في الاعصار والامصار على البحث عما فيه الغرر
من ذلك بل هي دليل برأسه وحجة بانفراده فالذي يتلخص من ذلك ان الغرر مفسد في المعاملات
كلها ما لم يكن هناك دليل مصحح خاص وهذا النوع خارج عن عمومات الصحة بطريق التخصيص او التخصص
وثانيها انه قد حكي عن الازهري ان بيع الغرر ما كان على غير عهدة ولا ثقة وفي القاموس
غره غراً وغروراً بالكسر وهو مغرور وغرير خدعه واطمعه بالباطل فاغتر والاسم الغرر وحكى ابن
السكيت ان غره يغره بمعنى خدعه وعن النهاية الاثيرية بيع الغرر ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن
مجهول وعن الصحاح رجل غر وغرير اي غير مجرب والغرة الغفلة والغار الغافل واغتر بالشيء اي
خدع به والغرر الخطر والمتحصل من هذه العبارات ان ما فيه الخطر داخل في معاملة الغرر وان الخطر عبارة عن احتمال الضرر
المجتنب عنه عند العقلاء لا الاحتمال الضعيف الذي لا يبالي عنه الناس وهذا الاحتمال اما ناش عن عدم
الاطمينان بوجود المال ونحوه واما ناش عن عدم الوثوق بامكان التسليم او التسلم والقبض والاقباض وان كان
معلوم الوجود واما ناش عن عدم الاعتماد بقابليته للمعاوضة بهذا العوض لجهالة قدره او جنسه او وصفه ونحو ذلك
وبعبارة اخرى الخطر عبارة عن عدم وثوق المتعاقدين او احدهما بان ما يحصل له هل هو قابل لهذه المعاوضة
ام لا او الشيء القابل هل يحصل ام لا ولا مانع من الاجتماع اذ قد يكون الشك في وجوده ثم في امكان قبضه

ثم في المبيع لهذا العوض المبذول في نظر الباذل بحيث يقدم عليه ومما ذكرنا ظهر ان الغرر لا يتحقق بعد
وجود العوض وامكان قبضه ومعلومية مقداره وان كان قليلا ما لم يؤدي الى السفه بالمعنى السابق اذ الخطر
بمعنى الاحتمال ولا احتمال هنا فان الباذل مع علمه بعقلان القابل يبذل العوض ولا غرر في ذلك نعم
يحكى الاشكال من جهة ان الغرر متى ما كان احتمال الضرر المجتنب عنه والشارع نهى عن ذلك لانه محتمل
للضرر ولازم ذلك كون المعاملة التي قطع فيها بالضرر مع علم المتعاقدين ايضا فاسدا منهيا عنه مع
انهم لا يقولون به فاما ان المعاملة الضررية صحيحة لو اقدم عليها المتعاقدان كيف كان كالرضى بالمجهول اي
شئ فرض او رضى بالاقتدار على تسليمه او بما لا يوثق بوجوده واما ان المعاملة المقطوع فيها بتفاوت العوضين
والضرر مع علم المتعاقدين به فاسد كما في الغرر به مع ان البناء على بطلان الاول دون الثاني ووجه الدفع ان
يقال ان مع العلم بوجود الضرر والتفاوت اذا اقدم عليه المتعاقدان فقد اقدم على ضرر نفسه واسقط احترام
ماله فيكون الزائد بمنزلة الهبة ولا مانع منه وتشمله عموم ادلة البيع الا ان يؤدي الى السفه كما قررناه فيبطل واما
في صورة الجهالة او عدم الوثوق بالوجود والقبض فليس كذلك لانه لم يقدم على فرض عدم الوجود وعدم
القبض بل قد اقدم على انه يقبضه لكنه غير واثق بحصوله وهو بيع الخطر ولو فرض اقدام شخص على ذلك بان
يقول اني ابدل هذا الثمن بازاء هذا المال لو كان زائدا او ناقصا امكن القبض ام لا فهو فرد نادر ولا يدرك
مداره الحكم الشرعي بل الميزان في الضوابط الشرعية انما هو بناء الاغلب والارتياب ان الناس لو اقدموا على بيع المجهول

اوما لا

اوما لا يوثق بقبضه ايضا قاصدون للحصول فحكم الشارع بان قصد مثل هذا الشيء غير ممضى بخلاف
ما لو كان معلوم الزيادة والنقيصة فانه ليس فيه احتمال الاقدام على ما لا ضرر فيه بل معلوم ان المال ليس بازائه
ما يقابله ويساويه وبالجملة فرق بين كون الافراد الغالبة مما لا يقدم فيه الا على الخصوص وعدم الضرر وبين
ما يقدم فيه الا على الضرر بان الناس مسلطون على اموالهم فان بنى على هبة ماله او المعاوضة بما هو معلوم النقصان
الفاحش فلا شك لانه مقدم على بذل ماله على كل حال بخلاف صور الغرر فان الاقدام فيها غالبا على الحصول
او ان كان غير موثوق به فقد يرجا ومن هنا علم ان الغرر متى تحقق لزم منه البطلان ولا ينفع في ذلك اقدام
المتعاقدين تعبد الحكم الشرعي المجعول لسد الباب وقطع التجاذب والتنازع الحاصلين من دعوى المشتري مثل
الاقدام على انه يحصل ودعوى البايع انك اقدمت عليه كيف كان ومطالبة المشتري الاقباض ودعوى البايع اقدامه
على ما لا يمكن فيه ذلك فيسقط ونظير ذلك ولا ابعد في عدم تجويز الشارع ذلك وان رضي المتعاقدين اذ هو
غير عادم النظر فان الاسراف ممنوع منه وان رضي المالك مضافا الى ان الفرق بين هذا الباب وبين مثله الهبة
ونحوه واضح مما ذكرنا فلا اشكال ثم ان الشهيد ره قال في قده ان الغرر عبارة عن مجهول الحصول واما المجهول
فمعلوم الحصول مجهول الصفة وبينهما عموم من وجه وظاهر كلامه ان ما لا يوثق بحصوله ووجوده يصير من باب الغرر واما ما علم
وجوده في الجملة بمعنى كونه موجودا خارجيا معينا في الواقع غير معين عند المتعاقدين او احدهما او كليا موصوفا بما لا يرتفع
به الغرر بل يبقى تحته افراد متفاوتة في القيمة والرغبة تفاوتا معتدا به مع عموم وجود افراده فان كل منهما معلوم

الحصول الصفة فليس من باب الغرر بل هي جهالة فيصير باب بيع المجهول مندرجا تحت عنوان اخر ويثبت بطلانه
باعتبار العلم عليه المجمع في عقود المغابنة ويبقى تحت دليل الغرر ما لا يوثق بوجوده وحصوله ولكنه قسمان احدهما ما لا يوثق
بوجوده في الخارج كالمبالغة في وصف المبيع في السلم ونحوه مما يؤدي الى عزة الوجود بحيث لا توثق بوجوده في
الخارج وثانيهما ما يعلم وجوده ووصفه لكن لا يوثق بامكان قبضه عادة كالطير في الهواء مع عدم اعتياد العود
والسمك في الماء كما شكوا به في باب القدرة على التسليم فان كان مراد الشهيد ره من قوله مجهول حصوله الجهل باصل
الوجود بيد فيشمله القسم الاول دون الثاني لانه معلوم الوجود كالقسم الثالث عبر عنه بالمجهول فيكون المعرف منحصرا
في احد الاقسام الثلثة وان كان مراده جهل الحصول في يد المشتري ونحوه فيعم الامرين لان الجهل بحصوله في اليد اعم
من كون ذلك بسبب الجهل باصل الوجود او بسبب العلم بالوجود والجهل بامكان القبض فيصير الخارج من الغرر هو
المجهول بحسب الاوصاف فقط وعلى كل حال فظاهر كلامه عدم عموم الغرر للصور كلها وليس كذلك بل الظاهر من المعرف واللغة
ان الغرر يعم الجميع وكلما فيه جهالة ففيه غرر وخطر على الظاهر والاوجه دعوى العموم من وجه نعم ما ذكره من الوجه
المجهول المعلوم الحصول خارجا من الغرر والمعلوم المجهول الحصول خارجا من المجهول والمجهول المجهول الحصول مورد اجتماع
الامرين وقد سبقنا الى هذا الاعتراض في الجملة بعض المدققين ولكن الاشكال في ان الشهيد ره ذكر بعد ذلك ان الغرر قد يكون
بماله دخل ظاهر في العوضين وهو ممتنع اجماعا وقد يكون بما يتسامح كاس الجدار وحشو الجبة وهو معفو اجماعا وقد يكون
بينهما وهو محل الخلاف كالجزاف في مال الاجارة والمضاربة وظاهر كلامه هذا ان هذه الثلثة من افراد الغرر مع ان الجزاف في

مال الاجارة

مال الاجارة ومال المضاربة عبارة عن عدم العلم بالمقدار وهو عبارة عن المجهولية وقد ذكر ان الغرر عبارة عن الجهل
بالحصول لا الجهل بالصفة فكيف عده من افراد الغرر ما هو من المجهول فبين كلاميه تدافع واتضح لو كان المراد ما ذكرناه وبعد
التامل يظهر ان مراد الشهيد ره من عد المجهول خارجا من الغرر ليس المعنى الذي ذكرناه بل الظاهر انه يريد باعتبار الخطر
بمعنى ان الغرر لما كان عبارة من الخطر فيكون معناه عبارة عن الاقدام على شيء لا يعلم منه حصول المقصود اذ الخطر
معناه حصول النقص والضرر وعدم تمامية المطلوب والمجهول عبارة عما لا يعلم كما كيفا او وصفا ولا ريب ان الجهل بهذا
المعنى مغاير للضرر مباين له ولكن بينهما عموم وخصوص من وجه بحسب المورد فالمجهولية شئ والغرر شئ اخر غاية ما في
الباب انه قد يجتمع في الشئ غرر مع جهالة واما بحسب المادة فتتحقق فيها الجهالة ولا يتحقق فيها الغرر حتى يثبت به العموم
من وجه بحسب المورد فربما يبذل له المشتري مثلا شيئا مجهولا بحسب الاحتمالات في المالية بمعنى ان يتردد في مقابله ما لا يمكن
النقصان عنه في المالية فانه لا غرر هنا اذ لا يحتمل هنا عدم حصول ما يقابل العوض اذ كل ما كان فهو يقابل العوض المبذول
والجهالة في المقام موجودة وما مثل به الشهيد ره من مال المضاربة من باب اجتماع الغرر والجهالة او لا مانع منه اذ اطلاق
الغرر عليه من جهة كونه مجهول الحصول بالمقدار المقصود بمعنى ان كل مجهول في المعاملة لا يعلم كونه بمقدار هو مقصود العاقد فهو
بمقدار المقصود مجهول الحصول وان كان معلوم الحصول في الجملة وبعد حمل الكلام في مجهول الحصول على هذا المعنى اتضح اندراج
المجهول تحته في نحو المثال المتقدم ولكن الظاهر ان الغرر عبارة عن احتمال الزيادة والنقصان الذي لا يتسامح به عادة
من دون فرق بين ان يجعل الوثوق بحصول ما يقابل العوض ام لا فان الغرر من المجهول قدرا او وصفا اذا علم انه يساوي مائة درهم

اى نحو فرض فيما ذكرناه من المثال السابق لا غرر فى ذلك اذ المشترى بانه للقطع بحصول ما يقابل الثمن
كيف كان فلا تشمله الجهل بالحصول لكن الظاهر دخوله تحت دليل الغرر باعتبار عدم الوثوق بحصول ما يحتمل
فى نظر المشترى ولا دخل لمساواة الثمن فى ذلك اذ لا يكون غرض المشترى حصول ما يوازى الثمن فى العادة بل الغالب تعلق غرض
الاسترباح والاقدام بما يساوى الازيد من الثمن فيبقى ما لو كان مجهولا فيحتمل المشترى فيه الزيادة ويطلبها على مجرى العادة فالاقدام
على المجهول مع كون تعلق ذلك غالبا اقداما على ما لا يوثق بحصوله بالنظر الى المقصود وهو معنى الخطر والغرر فكل مجهول
داخل تحت الغرر وان حصل العلم بحصول ما يوازى العوض المبذول فتدبر ولا تشاح فى ابطال معاملة المجهول الى دليل
اخر من اجماع او نص ورد ايهما انه نهى من النبى انه نهى عن بيع صبرة بصبرة مجهولة ان ظهر مصادفة الواقع والتماثل فهو جائز
وظاهر كلامه يقتضى ان الغرر عبارة عن الخطر الواقعى بمعنى لزوم النقصان والزيادة اقدم عليه فى نفس الامر علم وظهر موافقته
المقصود وعدم الخطر فلا باس به وهذا الوارد من كلامه هذا المشابه حتى اطراد الحكم فى جميع المقامات اما لو اراد ذلك فى
حصول المثال المفروض لدليل دال على ذلك فى نظره من نص ونحوه فلا بحث على فرض وجود الدليل ولم نقف على
نقل ما جواز ذلك بالخصوص واما مادة الغرر فالظاهر ان المراد بها كون المعاملة بحسب الظاهر عند المعاملة خطرا او مصادفة
الواقع لا دخل لها فى ارتفاع الغرر فلا تفرق الحال فى ذلك بين ما ظهر موافقته للواقع من مساواة العوضين وعدمه
وتحصل ان الغرر والخطر بعد ما عرفت معناه امر عرفى يختلف بحسب الموارد ولذلك يكتفى الفقهاء فى المعلومية تارة بالمشاهدة ومرة
وبالكيل والوزن اخرى فان طرق الاختبار والامتحان تختلف بحسب المقامات والمقاصد وايضا تختلف فى الاشياء فقد يكون
يتسامح

يتسامح فى شئ دون شئ وذلك واضح وليس الغرر كالسفه الذى يرتفع بتعلق غرض آخر به لان موضوع السفه
يتبدل بتبدل الاغراض والغرر متى ما تحقق فلا يدفعه انضمام المصلحة فلو اراد العقلاء تسمية شئ باسم لمصلحة
لنفسه لا يرتفع الغرر بذلك بل هو محكوم عليه بالبطلان لشمول الدليل وصدق الغرر وكما يرتفع الغرر فى مسئلة
المعلومية بما جرت به العادة من طرق الاختبار والامتحان كذلك يرتفع فى مسئلة القدرة على التسليم وفى مسئلة
معرفة الوجود بما جرت به عادة الناس كالوثوق فى العادة بوجوده وبامكان تسليمه لا غرر فيه والميزان فى ذلك
مجارى العادة ولا ضابطة له فى الشرع الا ذلك ولا يعتبر القطع بالوجود والقطع بامكان القبض كما ان الشك
فى ذلك غير كاف لعدم الوثوق فتدبر ومن هنا علم ان بيع الغائب والمكره ونحو ذلك لا يعد غررا لان
امكان التسليم غرر ولا دخل للمالك فى ذلك وترتب الاجازة لا يعد خطرا كترتب الرضا فى المكره وان توهم
بعضهم فى المقامين وبالجملة الضابط فى القدرة على التسليم والعلم بالوجود وبالمقدار هو العرف والمدخل
فى ذلك ومتى ما تحقق ذلك عرفا فقد ارتفع الغرر والخطر فالحكم بالبطلان لا وجه له كما توهمه انه قد ظهر مما
ذكر ان المعاملة على الكلى لا يعد غررا او المعاملة على احد الشيئين او الاشياء غرر وبيان ذلك ان الكلى امر موجود على
نحو وجود الكلى لا بكليته بمعنى ان الشخص له وجود بوجود الاشخاص والكلى له وجود كوجود الكليات وان كان كيفية
الوجود فى كل منهما على نحو مغاير للاخر ووجود كل شئ بحسبه فلا يفرق الحال بين المعاملة على الشخص والكلى من حيثية كون كل
منهما موثوقا بوجوده ومسئلة عدم وجود الكلى الطبيعى لا دخل له فى المقام اذ اعتبار الوجود فى المبيع مثلا انما هو لحصول المقصود منه

وعدم ضياع الثمن على بائعه والكلى بهذا المعنى موجود اذ اهل العرف يعدون وجود الفرد وجود الكلى ولا يقصدون
من المعاملة على الكلى الا تحصيله فى ضمن الفرد ولا يلتفتون الى انه حقيقة موجود ام لا وهذا المقدار كاف فى
رفع الغرر وكذلك فى باب القدرة على التسليم فان الكلى مقدور على تسليمه بهذا المعنى بمعنى اعطاء الفرد مقدمة له وهذا
هو مقصودهم فى الاقباض وان قيل بان الكلى الطبيعى غير موجود وبعبارة اخرى لا يريدون من المعاملة على الكلى الا التسليم
احد افراده مقدمة له وهو ممكن وكذلك فى باب المعلومية فان الكلى فى عالم كليته اذا وصف باوصاف وميز الى
ان ينتهى الى حد لا يقع الاختلاف فى افراده بما يختلف به الرغبات وتفاوت القيم صار معلوما ويرتفع بذلك الغرر
ولا يحتاج فى اثبات المعاملة على الكلى الى التمسك باجماع او نص بل هو جار على القاعدة واما شبهة فى ان المعاملة
قائمة بالتمليك والملكية صفة لا تقوم الا بمحل موجود والكلى لا يعقل وجوده بما هو كذلك ووجه دفعها ان الملكية
ايضا كساير الاحكام الشرعية يحتاج الى موضوع فى نفس الامر ولا يحتاج الى الوجود الخارجى الا ترى ان لحم الغنم
حلال حكم شرعى يتعلق بالموضوع النفس الامرى وان لم يكن الغنم موجودا فى الخارج ونحن فى المعنى الى ان هذا الحكم
ثابت له فى نفس الامر على تقدير ثبوته فى نفس الامر وبالجملة فلا مانع من تعلق المعاملة بالكلى من حيثية الغرر او
من حيثية الملك لو لم يمنع مانع اخر كالكلى الغير الموجود او غير المقدور على تسليمه كسمك موصوف فى البحر او غير معلوم كالكلى
مجهول او موصوف بما لا يرفع الغرر فان ذلك كله ليس من جهة الكلية وانما هى امور تعرض فى الفرد والشخص كما تعرض
فى الكلى واما الفرد المردد فالكلام فى القيميات كعبد من عبدين وشاة من قطيع فلا بحث فى تحقق الغرر فيه لتفاوت
الفردين

الفردين بالاسامحة فيتحقق الجهالة واللازم منها الغرر ولذلك اطبقوا على عدم جوازه واما فى المثليات كصاع
من صاعين من الحنطة متمايزين مع اتحاد الاوصاف نوعا وصنفا فالظاهر من الاصحاب ايضا عدم جوازه وقال
المحقق الثانى فى جامع المقاصد ولو قال بعتك صاعا من هذه وهو صاعان صح والفرق بينها وقال بعتك احدهما
لم يصح والفرق ان المبيع فى الثانية واحد غير معين فهو غرر وفى الاولى كلى غير متشخص ولا متميز بنفسه واقسام الارباع
وباع احدها لم يصح ولو باعه قبل القسمة صح وهنا اشكال لان احدهما ان الغرر قد ذكرنا انه عبارة عن الخطر وهو
لا يتحقق الا بعدم الوثوق بالوجود او بالتسليم او بعدم الوثوق بحصول المقصود للجهالة وفى بيع الفرد المردد من
المثليات مع اتحاد الاوصاف كما فرضه المحقق الثانى ليس شئ من ذلك موجودا الا انه امر موجود فى الخارج مقدور
على تسليمه معلوم الاوصاف بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان فلا وجه لتسميته ذلك غررا وثانيهما ان الفرق بين احد الارباع
المفروزة وبين الربع من المجموع المركب غير واضح لان كلا منهما قابل للمعاملة منضبط بالاوصاف فالوجه فى وجود
دون الاول ويمكن ان يقال ان الامر الدائر بين الامرين ليس كليا ثابتا فى نفس الامر كساير الكليات الموجودة المتاصلة
فى ضمن الافراد حتى يتعلق بها المعاملة بل هو امر اعتبارى صرف لا ثبوت له فى نفس الامر ولا وجود له فى الخارج فلا
يتعلق بها التمليك فان اريد من الكلى فى احد الامرين مفهوم احدهما فهو غير قابل وان اريد الكلى المتاصل الموجود
فى ضمنها كالحنطة الموصوفة بالاوصاف المفروضة مثلا فذلك يقتضى عدم الانحصار بذينك الفردين بل مقتضاه جواز
الاعطاء من اى فرد كان فان قلت فلم جاز ذلك فى ربع المجموع فان المراد به ايضا كلى من هذه الحنطة لا يجوز الدفع

من غيره بمقدار ربعه وان كان بتلك الاوصاف فكذلك فيما نحن فيه نقول المراد هو الكلي الحاصل في ضمن هذه الحنطة
لا غيرها قلت لو كان المراد كلي الحنطة الموصوفة لجاز اخذ نصف من هذا الفرد ونصف من ذلك الفرد حتى يصير صاعا
من هذين الصاعين مع انه في الفرض غير مراد فان صاعا من صاعين معينين لا يكون الا بدفع ذلك او هذا او لم
يكن لخصوصية الفردين مدخلية وكان المراد صاعا من هذا المجموع جاز اخذ بعض من هذا وبعض من ذلك فيرجع الى
بيع الكلي دون الفرد المردد وهو غير الفرض والفرق بين الكلي المتاصل في الوجود والكلي الاعتباري ان الاول متحقق في
الخارج ثابت في نفس الامر وان لم يلاحظ ملاحظ ولم يعتبره معتبر بخلاف الفرض فانه يدور مدار الاعتبار المعتبر فتدبر
وبالجملة احد الامرين ليس كليا متقررا حتى يتعلق به التمليك والكلي المتاصل الحاصل في ضمنهما غير مراد كما فرضناه فيرجع الحاصل
الى مدخلية الفرد في ذلك بمعنى كون المبيع احدى الخصوصيتين ولا ريب ان المعاملة حينئذ لا تقع على شيء معين يحصل تمليكه من جهة المعاملة
لان مفهوم احدهما غير قابل للملك باصله والكلي المتاصل غير مقصود والخصوصية مرددة فلم يحصل للمشتري ملك شيء بهذه
المعاملة مع ان الانشاء لا بد من تاثيره حين العقد والاحتياج في جواز المعاملة على الكليات دون الفرد المردد الى فارق
من نص او اجماع بل كلاهما جاريا على القاعدة وهذا هو الوجه في عدم الجواز في الفرد المردد في اي باب كان حتى في نحو ما
لا باس فيها بالغرر والجهالة كالصلح فانه يجوز على المجهول ولا يجوز على الفرد المردد بلا كلام ولو كان ذلك للجهالة الجائز
في الصلح وبالجملة هذا الوجه في عدم جواز المعاملة على الفرد المردد مثليا كان او قيميا في جميع الابواب ويرجع ذلك الى
فرع من فروع ضبط متعلقات العقود وقد اشرنا الى ذلك في بحث المتعلقات ولكن يمكن ان يقال ان كون ذلك من باب الغرر

لا يستلزم جوازه في الصلح اذ الغرر منفي عنه مطلقا خرج في الصلح الغرر والجهالة التي تؤول الى العلم بمعنى المعلوم واقعا
المجهول ظاهرا واما الجهالة التي لا تؤول الى العلم كالفرد المردد الذي لا واقع له معين فهو غير جائز في الصلح ايضا
وبعبارة اخرى عدم جوازه في الصلح لا يدل على ان العلة في بطلانه ليس كونه غرريا اذ لعل ذلك للغرر وهذا الغرر غير
جائز في الصلح ايضا وهذا كلام مرجح ولكن البحث في بيان كيفية الغرر في ذلك وقد مر ان في القيمي الكلام في كونه غررا
لاختلاف القيم واما في المثلي فنقول ايضا كذلك لانه بعد ما اثبتناه ان الكلي المتاصل غير ملحوظ حتى يتعين بكليته
ومفهوم احدهما غير قابل للتمليك فيرجع الغرض الى الخصوصية وهي وان فرضت متماثلة لا يتفاوت بالمالية لكن تخير
البائع مثلا في دفع اي منهما شاء خطر على المشتري لانه لا يدري ان ايا منهما حصل له في ازاء عوضه وليس غرضه الكلي
حتى يلتفت الى الفرد ويقول ان ايا منهما حصل لا باس به لان المبيع الكلي بل غرضه الخصوصية ولا يدري ايا حصل له
منها فهو اقدام على امر غير معين مضافا الى ان مدخلية الخصوصية يؤدي الى اختلاف الرغبة فان الاغراض لا تنضبط
ولا ينحصر الغرض في مراعاة المالية فقد يؤدي غرض البائع الى دفع احدهما ويؤدي غرض المشتري الى اخذ الاخر ولا يرد هذا البحث
في الكلي اذ المشتري باقدامه على الكلي بنفسه قطع النظر من الخصوصية بخلاف المقام وبالجملة الفرق بين المقام وبين الكلي
في المثلي بحيث يوجب تحقق الغرر والخطر هنا دون بيع الكلي حتى يحتاج الى تامل تام ولا اظن في ان الغرر صادق والفارق
فارق ولذا علل المحقق الثاني الغرر بتعلق الغرض في الفرد واما بناء على ما ذكرناه في الوجه الاول فدفع الاشكال اوضح
وستعرفها ان الاصحاب بناؤهم على جواز المعاملة على الفرد المردد في سائر الابواب الا الغرر كما في عبارة كثيرة منهم واما ما ذكرنا

من الوجه من اعتبار كون المحل قابلا لتعلق الملك ونحوه كليا كان او جزئيا والمفهوم الاعتباري غير قابل للملك وذكروا
في بحث الاجارة جواز الاستيجار باجرتين على تقديرين كنقل المتاع المعين في يوم الجمعة بدراهم ونقله في يوم الخميس بدرهمين
وخياطة الثوب روميا بدرهمين وخياطته فارسيا بدرهم فان كان ذلك لاجماع منهم على الجواز هنا بالخصوص فلا بحث
مع انه غير ثابت وان كان لنص في الباب كما نقلوه فلا بحث ايضا مع ان النص المعتبر غير دال والدال غير معتبر وكلاهما غير قابلين
لتخصيص القاعدة كما اورده الشهيد الثاني ره وقال انه لا فرق في المقام بينه وبين البيع بثمنين الى اجلين كما حكموا
ببطلان ذلك فليحكموا بالبطلان هنا ايضا وبالجملة ليس هنا دليل يدل على الجواز حتى نخرج به عن القاعدة وهذا البحث وارد
عليهم لو جعلنا معاملة الفرد المردد فاسدا من جهة كونه غررا كما نقلناه عنهم فان المقام ايضا داخل تحت الفرد ولا فرق
بينه وبين البيع بثمنين الى اجلين وكذا لو جعلنا البطلان من جهة عدم قابلية الفرد للتمليك فان المقام منه فالفرق
غير واضح والذي يختلج بالبال هنا ان يقال ان البيع بثمنين الى اجلين غير جائز من جهة ان المبيع الواحد لا يمكن ان
يكون له ثمنان فليس الغرض المبيع بكل من الثمنين والا لزم على المشتري دفعهما معا مع انه ليس كذلك وليس الغرض واحدا
معينا فلزم فيه الغرر لعدم العلم بما يحصل في ازاء المبيع وهو الخطر وليس ذلك الا كالبيع بعشرة دراهم او دينار ويجيء فيه ايضا
الوجه السابق ان التمليك يحتاج الى محل معين كليا او جزئيا وهو هنا منتف فلم يؤثر العقد في تمليك شيء اصلا
ولكن في الاجارة ليس كذلك فانها عملان مستقلان جعل على كل منهما الاجرة وكلاهما مورد للاجارة فنقول ان الغرض الاستيجار لكل
من العملين من الاجرتين فتكون اجارتين مستقلتين وليس هنا فرد مردد حتى لا يكون قابلا للاجارة اذ المقصود كل منهما لا احدهما

ولا يلزم غرر ايضا اذ المعلوم من ذلك تمليك كلا المنفعتين بكلا الاجرتين غاية ما في الباب ان باتيان احد
العملين تبطل الاجارة على الاخر لفوات المحل لعدم امكان خياطتين لثوب واحد ونحو ذلك وبعبارة اخرى قصد
كل منهما وان فات احدهما بعد اثبات الاخر لفوات المحل ولا يرد هذا البحث في بيع شيئين بثمنين كما لو قال بعتك
الفرس بدرهم والسيف بدينار فانه غير جائز لانه ان قصد كل منهما فلا بد من وقوعهما وحصولهما لعدم منع الجمع
فلا بد من ارادة احدهما ولازمه البطلان وبالجملة فوات احدهما في الاجارة ليس من قصد المتعاقدين بل للتعذر
الخارجي بحيث لو فرض الاتيان بكلا العملين لاستحق الاجرتين بمقتضى الاجارة لكن ذلك في الخارج غير ممكن
لان الاجارة تعلقت بواحد لا بعينه وهذا وجه مليح وان لم يتعرض له احد من الاصحاب فيما اعلم والله العالم بالحقائق
وهنا كانت اغراضنا منها اشتغالا بالاهم والكلام ما تنبه الفقيه المتدرب في الفن فتدبر
من جملة اسباب بطلان المعاملات ابتداء عقدا كان او ايقاعا التعليق ولا ريب في كونه مبطلا وقد اتضح ذلك بما ذكرناه في
بحث اشتراط التنجيز وانما البحث في ان بطلان التعليق هل هو لمانع عقلي او وضعي او شرعي والمسالة تحتاج الى رسم
مقدمات الاولى ان الانشاء بمعنى الاحداث والايجاد والمراد به علة تكون واسطة بين الفاعل المختار واثاره سواء كان من
افعاله القلبية او الخارجية وتوضيحه ان القيام هيئة للشخص مخصوصة فاذا اراد ان يوجده يقتضي حركة تكون علة لوجود القيام
وهي مسماة بالايجاد والانشاء فاذا حصل التحرك يقال انه يوجده وينشاه فاذا حصل القيام يقال انشاه واوجده وما لم يحصل
يقال لم ينشاه وان اوجد بعض العلة وكذا في الافعال القلبية فان العزم على شيء لا يحصل الا بانبعاث النفس اليه بعزم وبه

بتحقق العزم فيقال عزم فظن ثم الثانية ان في كل لفظ يتكلم المتكلم كاضرب او زيد قائم امور عديدة احدها اللفظ وثانيها
معناه الذي وضع الواضع اللفظ بازائه وثالثها دلالته التي هي اثر من اثاره وهو جلبه المعنى من طرف نفس الامر الى ذهن
المخاطب ورابعها نفس الصورة المجلوبة التي هي اثر جلب اللفظ الموضوع عند العالم بالوضع ولا ريب ان المتكلم ينشأ بحركة لسانه
اللفظ وتبعية الدلالة والصورة الحاصلة في ذهن المخاطب تتبع لحصول العلة التامة فانشاء اللفظ والدلالة والمعنى مشترك بين
الاخبار والانشاء وانما الفرق بين اضرب وزيد قائم حيث يقولون ان الاول انشاء والثاني اخبار في الامر الثاني وهو الذي
وضع الواضع هيئة اضرب في تركيب الجملة بازائه ووجه الفرق ان معنى الاول الطلب القائم بنفس المتكلم ومعنى الثاني النسبة الثبوتية
بين زيد والقيام في الخارج وحيث ان معنى الاول يحدث به سمي انشاء ومعنى الثاني يوجد لا به سمي اخبارا لانه حكاية عن موجود
ايجاد واحداث وكذلك في صيغ العقود فان معنى كونه انشاء موجدا بمعناه وهو النقل والتمليك اذ لو كان اخبارا كان حاكيا
عن وجود نقل سابق او لاحق الثالثة ان الطلب بمقتضى فهم العرف وطريقة ... هو فعل قلبي او ظاهري ينشأ من الميل
ليؤدي الى المطلوب فمجرد كون الشيء محبوبا عنده لا يستلزم طلبه له فان التمني والترجي والاستفهام والنداء والامر والنهي كلها
امور زائدة على المحبة والعداوة ... الى طلب الفعل او الترك بالتفاوت ... قول او اشارة او غير ذلك ومعنى الامر
الطلب لكون الدال هيئة موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الطلب فمعنى الامر الطلب الجزئي لا مفهوم الطلب وكذلك النقل
والتمليك الذي هو معنى بعت انما هو النقل العرفي وهو خلع علاقة المتكلم من المال وجعلها للمشتري وهو معنى معقول ايجاده ...
وبعده ويلزمه الانتقال بحيث يمتنع انفكاكه في الوجود عنه وهو ظاهر غاية ان الشيء يمضي هذا المعنى من جهة كون ذلك بعتك

الى

الفرس بدينار فيقول المشتري قبلت حيث يكون ليمين وقد لا يمضي ... كما في بيع المجهول وقد يمضيه بعد زمان كما في
فانه بعد القبض حيث ان الانشاء فيه بمعنى الهيئة يرجع ايضا الى خصوصيات النقل العرفي لا مفهومه الرابعة ان الوجوب
والاستحباب الحاصلين من الامر ليس عين الطلب وانما هو صفة للمطلوب من حيث كونه مطلوبا وظرف حصوله انما هو ظرف
حصول المطلوب لترتبه على الطلب وصحة سلبه عنه وتخلفه عنه في الواجب من دون طلب ... من دون وجوب كونه
مطلوبا التزاما ... دون الطلب واذا كان المطلوب في ظرف اليوم فوجوبه فيه وان كان في الغد فوجوبه ايضا في الغد وكذلك
المملوكية في العقد صفة للعوضين وظرف وجوده انما هو ظرف وجود موضوعه فالمنفعة المنفصلة عن العقد مملوكة
في ظرفها وان حصل السلطنة الان فالمستأجر مسلط ومالك في ظرف وجوده موضوعه والمنفعة مملوكة ومثلا ... في
ظرفها فقد ... اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول الانشاء بنفسه لا يقبل التعليق لما عرفت انه الايجاد ومعنى تعلقه بشيء
... عند عدمه ... فلا انشاء ... وحيث وجد فلا تعليق ... وحيث قد تقرر انه علة للمنشأ و
لا يتخلف وجوده عن وجوده فحيث لا منشأ فلا انشاء كما هو الواضح عند الوجدان او المعلوم من معناه عرفا ولغة وقد ثبت
بالاتفاق ان معنى الامر مثلا وصيغ العقود هو الانشاء وقد مر ان تسميته بذلك باعتبار حصول معناه به ... حصول
الطلب بقولك اضرب والنقل والملكية عند قولك بعت عرفا واللازم اما عدم الانشاء او تخلف المعلول عن علته التامة
والاول خلاف الفرض والثاني ممتنع عقلا بعد فرض كونه علة ولا يقال انه لا ريب في صحة قولنا اكرم زيدا ان جاءك فكيف ... مطلق
الطلب على المجيء وهم لان الطلب لا ريب في حصوله عند الخطاب وانما المجيء قيد للمطلوب وظرف وهو الاكرام فالطلب مطلق والمطلوب مقيد مثل

التعليق في متن صيغ العقود لو سلم ان الملك هنا بمنزلة الطلب في الامر وليس كذلك بل هو التمليك والملك بمنزلة
الاكرام المتأخر فان التمليك الان وحصول الملك بعد سنة مثلا او عند مجيء زيد قلنا هذا اشتباه فان انشاء التمليك
ايجاد له بالفعل والمالكية التي هي عبارة عن ثبوت صفة الملك معلول التمليك فلو تخلف عنه تخلف المعلول عن علته اذ لا يعقل التسليط
بالفعل من دون حصول التسلط لان الانفعال ممتنع الانفكاك عن الفعل ومجرد انشاء فعل التمليك مع عدم الاثر لا يعقل انه
تمليك وكذا الحال في جميع المصادر كما قررناه في المقدمة الاولى وقيل فيلزم ان يكون المملوكية ايضا بالفعل مع ان ...
في المنفعة معدومة فكيف يوجد العرض بدون الموضوع قلنا اولا لا ضير ... ذلك وانما هو نظير الوجوب المتحقق في ظرف وجود
المأمور به فالتسلط الان يحصل تسلطا كذلك على شيء متأخر مسلط عليه في ظرف وجوده وثانيا يرد هذا في النقل ايضا لان
الموجر مالك مسلط على المنفعة وكذا البائع للثمار مسلط عليها في ظرف وجودها فتأمل فقد ... امتناع التعليق في العقود مثلا ...
المتأخر فعقلا بعد ثبوت كونها انشاءات والتعليق في متعلق المنشأ كالصرف ومثمرة السنة الاتية او منفعته فلا باس
على ما قررناه وهو واقع عقلا وشرعا والحاصل ان الانشاء القلبي كالفعل الظاهري فكما يمتنع نقل كتاب من مكان الى مكان
اليوم غدا كذلك يمتنع نقل ملك من مالك الى اخر اليوم غدا وان اريد الاهلية فهو خارج عن البحث واما التعليق
بالشرط المقارن مع عدم العلم بوجوده كقولك بعت الحنطة ان كانت حمراء اوكقولك في ... ان كانت حمراء
فهل هذا ايضا ممتنع عقلا فلا بد في بيان جواز ما جاز فيه ذلك الى التخريج او هو جائز ... كالتعليق على الامر المتأخر فلا بد
في بيان عدم جوازه حيث ثبت من دليل ومنشأ البحث ما يظهر من الاصحاب البطلان في مثال البيع والصحة في مثال الوكالة

ط٥٠

بل حكي عن العلامة الاجماع على بطلان الاول وصحة الثاني فنقول الذي يقتضيه النظر ان التعليق على شرط المقارن غير ممتنع
في حد ذاته في الانشاءات وان امتنع في بعض المواضع بالعرض كما بيناه اذ غاية ما يمكن ان يقال ان الانشاء قد علم ان معناه
الايجاد ويمتنع تخلف الوجود عنه فاذا قال بعتك يلزمه حصول الملك والتمليك ومتى علق بكونه حمراء مع الجهل بالصفة
فيحتمل العدم فلا يحصل مع ان الانشاء حاصل جزما والمنشأ يحتمل قطعا وان هو الا تخلف المعلول عن علته قلت اولا يجب
بالنقض بالوكالة فان انشاء الوكالة علة تامة لحصولها وحتى لا يكون العبد الموكل في بيعه مثلا في البلاد حيث ... يحتمل
تحقق المنشأ وهو الوكالة لكونه على احد التقديرين وان هذا الا التخلف مع الاجماع على صحته والفعل لو ثبت الانفكاك فلا
فرق بين الانشاءات فان بعضها ليس علة تامة مطلقا بل يعلق على احد التقديرين كما في قولك نعم الرجل زيد ان ركب ... فانه
انشاء المدح على ذلك التقدير والوكالة من هذا القبيل قلت نعم هذا الحكم صرف اذ البيع لا تسلط للمشتري على المبيع كما ان
الوكالة كذلك ان كانت مطلقة غاية الفرق بالاصالة والنيابة وهو لا يصلح فارقا فاذا جاز التسليط على التصرف بعنوان
الوكالة على احد التقديرين فلم لا يجوز التسليط بعنوان المالك على احد التقديرين وهذا الكلام في نعم الرجل وليس الوكالة في
ولعل الا كالتمليك في ملكت او كالملك ... بانه حصل الوكالة جزما لكنه على احد الاحتمالين قلنا ان نقول
الملكية حاصل على احد الفرضين قيل مثل النذر والعهد واليمين مثلا اذا علق فمعناه يرجع الى اخبار ما كان ... فان معنى
النذر الوعد المشروط وهو اخبار قلنا قد تقرر ان الانشاء لا يحصل معناه به ولا ريب ان الالتزام في النذر بقولك لله على كذا
لا بالعلم بشرط الكون المولود ابنا فان العلم به لا اثر في الالزام وانما سبب الالزام هو الصيغة لكنه على تقديره لا مطلقا وثانيا

مثل قولك اريد منه مجيئك غدا فالطلب الآن وتعلقه مفروض عند الآن بطرفه ومتعلق مطلوب الآن مجيئه غدا وهو
ظاهر العرف قيل يلزم عدم الفرق بين اكرم ان جائك واكرم وقت مجيئه اياك قلنا كذلك بحسب المعنى والفرق جرى
وكلاهما يراد به الاكرام المقيد لا تقييد الارادة ولو فهم منه الثاني كان بمنزلة الخبر عن ارادته ذلك الوقت وهو ارادة الاتيان
فان من بالفرق قيل المفهوم عرفا من المثال تعليق التكليف لا المكلف به وهو الحجة قلنا ان اردت من التكليف الطلب فهو ممنوع
اذ لا يقال في العرف انه ليس بطالب الاكرام وقت المجيء بل يقال انه طالب وان اردت الوجوب فهو مسلم ولا نزاع فيه
لانه صفة للفعل فيتقيد بتقييده كما قررناه من انه في المثال يحصل طلب وطالب ومطلوب منه والمطلوب في زمانه كما ان في الاجارة
المفروضة يحصل تسليط وتسلط بالفعل للمنفعة في طرف وجودها قيل يلزم سقوط التكليف عند عدم وجود الشرط مع ان الوجوب
قائم بانه عدم ثبوت لا سقوط قلنا ان اريد الطلب فهو ساقط وان اريد الوجوب فهو غير ثابت كما قررناه آنفا قيل ان اردت
انشاء طلب الفعل فهم جدا وان اردت الانشاء او التعليق فلا يجدي والا فحقيقة في انشاء التكليف لا الانشاء وينصرف الى
الفعل بقرينة الاطلاق والى الثاني بقرينة التقييد ولقولهما لا ينفكان من انشاء ولا يستحيله لتخلف المعلول عن علته لكن تخلف الفعل
ينفك عن المعلول لانه ليس انشاء له وعلته بل علة ناقصة فحيث وجد الشرط صار سببا تاما وحصل الطلب بالفعل نظير الملك
في باب الصرف فان العقد هناك انشاء للملكية المعلقة لانه علة تامة لها دون الفعلية فاذا تحقق القبض صار الملكية فعلية لوجود علته
التامة بالانشاء السابق والشرط اللاحق فكذلك في الطلب حرفا بحرف وبالجملة فهنا انشاءان ومنشآن معلولان لهما التزيع
وليس تخلف الانشاء الفعلي من الانشاء المعلق تخلف المعلول عن علته التامة قلنا اولا انه لا وجه لمنع طلب الفعل مع ان ظاهر العرف وجوده

اولا

لما قررناه والثاني ان هو الوجوب للنفعية لا خلاف من ضرورته وثالثا قلنا ان الطلب المعلق على المعدوم معدوم قطعا فلا معنى لانشائه
اذ علم العدم ممتنع والايجاد من غير وجود لا يعقل غاية الامر هناك اهلية للطلب كما هو ظاهر وهو كان ثابتا قبل قولك
اضرب وليس مرادهم من انشاء الطلب اثبات الماهية جزما فعدم وجود الطلب سابق على عدم الانشاء وهو خلاف الفرض او الاول
المعلق وهو كذلك اذ هو ليس منشأ منشأ معلق بل المعلق الملك الشرعي وهو غير المعنى قيل الملك العرفي ينقسم الى منجز ومعلق
والفرق بينهما كالطلب التنجيزي والتعليقي فاذا قيل بعتك بشرط ان يعطيني الكتاب فهذا اللفظ والملكية معلقة وانشاء هذه المعلقة
والملكية فعلية وانشاء هذه الفعلية فالثلاثة الاول تقارن في الوجود والا لزم تخلف المعلول عن العلة والاخران عند حصول اعطاء
الكتاب بمعنى ان الانشاء السابق كان في فعلية عند حصول الشرط فيلزم فعلية الملك لان الانشاء السابق علة تامة والا لزم التخلف
بل هو بضميمة حصول الشرط فثبت ان ذلك ممكن عقلا وكفى في اثباته وقوعه في العرف والشرع اذ الشارع لا يجعل الممتنع
ممكنا قلنا لا نقبل الملك العرفي بعد انشائه التعليق لان الانشاء هو الايجاد كما مر فاما هو ايجاد للملكية فيلزم وجودها قطعا والا
فليس ذلك انشاء للملكية بل هو شيء آخر وهو خلاف الغرض وليس الانشاء غير قابل للثانية اذ هو في الانشاء كما قررو
حصول المنشأ الفعلي المتأخر بالانشاء المتقدم وحصول الاهلية به غير الغرض وباب الصرف قد عرفت انه لم يجعل اثر الانشاء متأخرا
عنه حتى يلزم جعل الممتنع ممكنا وانما الاثر وهو النقل العرفي حاصل من حين الانشاء ولكن الشارع امضاه من حين القبض والزم ولا دخل
له في المقام ومع ذلك كله نقول ان قابل التعليق لو كان انما هو كلي الطلب كما في الطلب منجزا والطلب ان جاء زيد على سبيل الوجد
ومدلول الهيئة انما هو طلب الخاص الحاصل فكيف يعقل فيه التعليق اذ الموجود لا يعلق الشيء قطعا حتى الطرف وجوده قبل يلزم امتناع

بالحمل وهو بانا مقدمة هي ان البحث السابق وهو التعليق بالمتاخر مسكتين احدهما تردد الشرط بين الوقوع والعدم فيردد

الملاك بين الوجود والعدم وثانيهما امتناع تقدير وجود الشرط بكون الملاك من بين جهصول الشرط لامن حال العقد بان

موضع البحث هناك في ايجاد الملكية لكسته بالانشاء الحال ويبحث الامتناع الوجه الاول وانما هو الثاني بشهادة انه

لو قطعا بان الشرط سيقع لكن لا يكون صحيحا ايضا لتاخر المعلول عن العلة وهو العقد الموضوع لايجاد الملك اتفاقا ولو لم

يكن كذلك لما حكم بالامتناع بمجرد الردد اذ العقل لا يمنع منه كما في الشرط المقارن المجهول وتوضيحه ان الشرط

يحل الى الوصف ويعضده بقوله بعتك هذه الحنطة حمراء نقل هذه الحنطة المعلوم ان العقد انشاء المقصود ومعلقه

النقل متعلقة فاذا قال بعتك الفرس لا ينتقل الحمار بداهة ولا يلزم تخلف معلول عن العلة اصلا فاذا كان المقصود من

العبارة ذلك فان كان في الواقع حمراء فقد ورد العلة على معلول ومضى من غير تخلف وان لم يكن كذلك لم يكن

علة بل يكون مثل قولك بعتك مكان الحنطة او بعتك الفرس مكان بعتك البقر كان تخلف ذلك عن هذه

لا يمنع اذ ليس معلولا فليس العلة علة بالنسبة اليه فكذلك بيع الحنطة ان كانت حمراء علة لانتقال الحنطة الحمراء فاذا انتفى

الموضوع انتفى العلية ولا يلزم التخلف واذا وجد وجدت فالعلة غايته انك لا تعلم بان العلة والمعلول تحقق

فهنا امور ثلثة تحققهما في الواقع وهو ممكن وبطلانهما في الواقع وهو ممكن وجهلك بالواقع وهو ممكن ايضا بل واقع

فالممتنع العقلي هنا اي شيء قيل ان النقل معناه انفعالي فاذا لم يعلم انه يقع ام لا فكيف يحصل النفس قلت الا ان

النفس يشتغل القصد جزما بهذه الحنطة الموجودة الحمراء فاذا علم [illegible] الحنطة العلية فان النقل ليس الا التسلط وكون الحنطة مع

المطالب

الحنطة الحمراء جزما كان التسلط على المال جزما لكان كذا وليس ظهور خلافه الا كاشفا عن عدم العلية بالنسبة

الى ما هو الموجود لا تخلف المعلول عن علته قبل فلم لا تقول في البحث السابق كذلك فان بعتك ان جاء زيد علة النقل المحدود

حالة المجيء لا ان العقد لانه المقصود والمفروض كما عرفت وقوع صيغ العقود على المجيء فعدمه الآن ليس من تخلف المعلول

بل لعدم العلية قلنا فرق بين المقامين لانه قد ثبت علية الصيغة للانشاء ومعناه وهو النقل وقيد المجيء ليس من معناه

فقد يؤتى به وقد لا يؤتى فقد ثبت ان معناه نفس النقل وهو معلول للصيغة للاتفاق على انها للانشاء فتخلفه عنه

تخلف للمعلول بخلاف المنقول فانه يحتمل الوجوه والصيغة وضعت لاحداث النقل الفعلي لا لقصد نقله التبعية للعقد

اجماعا وحيث انتفى القطع انتفى الانشاء والعلة وتاخر المعلول وهو النقل وان هذا الا عين المحال ونظيره ما لو ضرب شيخ تريد

ضربه بسيف ولا يدري انه انسان او شجر فاذا ضربه بالسيف القاطع فقد ابت علية القتل على تقدير كونه

انسانا مع انه لو انكشف انه شجر لم يلزم التخلف لعدم تحقق فرض العلية فان قاتل لو كان انسانا جزما وتجرد الجهل

بالواقع لا يوجب عدم امكان صدور العلة التامة من الفاعل المختار وقد اعترف الخصم بكون النقل النفساني في

كالافعال الخارجية لا يجوز تاخر اثره عنه وترى بالعيان صدور العلة من الفاعل المختار مع الشك في انه مريد ام لا

نظرا الى كونه جازما بالتاثير على احد التقديرين وان هذا الا كما نحن فيه وربما يتوهم ان الانشاء جزم بالنقل فيتردد بين

احتمالين احدهما قابل النقل والآخر غير قابل يمتنع الانشاء والجزم وما ترى من وقوعه في الوكالة والنذر فمن جهة انها

ليس على حد سائر الانشاءات لرجوعها الى نوع وعد واخبار ولكن نقول قد بينا انه لا يلزم من القول بالامتناع في البحث

السابق القول به هنا لان المناط لم يكن مردد الحصول بل من جهة تاخر المعلول وهو هنا منتف لانه على احد التقديرين

اثر ومؤثر متقارنان وعلى الآخر لا اثر ولا مؤثر بمعونة ما قررناه ان الانشاء علة لما قصد نقله لا مطلقا والفرض انتفاؤه فما

الزم به الخصم من انه يلزمك حين القول به هناك القول به هنا فاسد جدا فيبقى الكلام فيما ذكره وجها للامتناع وهو

عدم حصول الجزم مع احتمال فقد المقصود وقد يستدل فيه ببعض الكلام مثل ما فرض المسئلة في صيغة البيع الاحتياطي والنكاح

الاحتياطي وكلام انه لم يقل احد بامتناعه فاذا اجريت الصيغة اولا ثم شك في صحته فلا ريب انه لا يستلزم فساده

بل يحتمل كونه في الواقع صحيحا مملوكا للمشتري وكذا في النكاح مع ان الاصل وقوعه صحيحا بعد الفراغ للقاعدة الثابتة في محلها فاذا

اريد اجراء الصيغة ثانيا احتياطا فمعناه انه جازم بالنقل لو لم يقل بالمعلقة السابق لاستحالة تحصيل الحاصل فاما ان نقول بانه لا جزم

على النقل والانشاء فمع انك كابرت الوجدان يرد عليك انه كيف يكون احتياطا لانه باطل ح وان قلت بانه اخبار كما

في النذر قلنا هنا بيع واذا كان اخبارا كان الكل كذلك فاي فرق بين الصيغة الاولى والثانية وان قلت انه غير معقول

خالفت ضرورة اهل العقول ومن قال بعدم جوازه لو كان لم يقل من جهة الامتناع العقلي بل من جهة الشرع واما ان نقول بانه

جزم فقد اصبت الحق وثبت المدعى وكذلك في الطلاق مع الشك في بقاء الزوجية مع انه لا كلام في صحته ضلالا

من تعلقه فان قلت هذا بالاستصحاب قلت لو حصل الظن بالموت ايضا يصح فان قلت لا ينتقل لان الحجية بطريق التعبد الذي ابن

الوصف وهو الظن قلت الجزم بالانشاء والاثر واقع لا بما هو متحقق بالشرع والاستصحاب وان افاد الظن لا يرفع الاحتمال ادفع

مردد محتمل الوجود والعدم فان كان الجزم غير معقول فالشرع لا الحيلة ممكنا فظهر ان الشرط المقارن لا مانع من التعليق به اذ لا كلام في

النقل

في المقام والمنافاة فيه نوعا وانما البحث في ان فساد قولك بعتك الحنطة ان كانت حمراء هل هو من جهة دليل

تعبدي ومانع شرعي ام لا فنقول ان الظاهر ان التعليق بالشرط المقارن غير مناف للانشاء كالمتاخر وبعبارة اخرى

نقول التعليق بالشرط المقارن غير مناف للانشاء كالمتاخر وان كان يمتنع لوجه آخر وبيانه اشاره بتحقق

بيان امور احدها ان التعليق توقف شيء على شيء وذات الامور الخارجية ونفس الامرية ولو معدومة لا يعلق بشيء

وانما المعلق وجوده لا نفس الماهية وليس في ذلك فرق بين الاعيان والمنافع والاعمال الاختيارية والاضطرارية

وبالجملة كل ماهية معقولة يمتنع توقفها بنفسها على شيء بل وجودها واذا كان موجودا فلا يقبل التعليق ح اصلا

اذ الموجود ما حصل وجوده الحاصل لا يعلق وتوقف الاستمرار على شيء آخر غير ما نحن فيه وثانيها ان الفعل الصادر

من الفاعل ما لم يصدر عنه قابل للتعليق والتنجيز وبهذا الاعتبار يتعلق بها الاحكام الوضعية والتكليفية كما يجوز للمولى

ان يقول لعبده اطلب منك بيع هذا الشيء ويصح ان يقول اطلب منك بيعه في اليوم وحتى ما صدر من الفاعل

نعم قابل التعليق سطو والمراد يكون اليوم قيد البيع كون وجوده المطلوب في ذلك اليوم فان الماهية بنفسها لا تعلق

وثالثها ان الاسماء الافعال كالقيام والضرب والتمليك المعبر عنها بالمصادر لا تطلق الا بعد وجود الماهية الموضوع

لها في الخارج لوجود المقتضي ورفع المانع فلو اراد زيد شيئا مقتضيا لحصول الضرب محجوب عنه بمانع لا يقال ضرب وكذا

نظائره فانها اسم للافعال لا للملكات ولا الاستعدادات سواء كان صرف قابلية كالصرف قبل وجود المقتضي سنخا

او استعداد قريبا كما لو وجد المقتضي ولم يرتفع المانع فان الرجاحة الماهية للوجود شيء من الاولى بحيث لو ارتفع المانع

لحصل فكما انه لو كان بيده شخص نار فحرك يده ولم يلقها الى الحطب لا يقال احرقه وكذا لو القاه ولم يقع عليه وكذا
لو وقعت عليه ولكنه مبلول بالغيث بحيث يمنع من تأثير النار لا يقال هذا احراق ولا انه احرقه فيتوهم ان الاتيان
بهذه الالفاظ مع ارادتها او مع مقتضياتها بالكسر فكذا وغيرها انه قد يوجد وضع لفظ المعنى الانشائي
والقابلية لهذين اللفظين او قابلية مخصوصة كاسماء الملكات التي هي من الصناعات ونحوها ومثله كون العبد مدبرا
اى مستعدا للعتق بعد الموت ووجود هذه الملكات انما هو بنحو وجود الخاص وهو الانشائية وايجادها انما هو ايجاد الانشائية
والاطلاق الفاظها ايضا لا مع معانيها بعد وجودها وان كان ملكه فان الصناعة لا تطلق الا مع القوة الراسخة الحاصلة
لا مع الهيئة الانشائية ومما ينبهها ان ايجاد الافعال ان كان متعديا يكون بنفسه فان ايجاد الضرب هو الضرب لاعتبار
معنى الايجاد في مفهومها فان القتل ايجاد شيء يزهق الروح والذبح ايجاد شيء يوجب فرى الاوداج ومجموع الايجاد
والموجود هو القتل والذبح وان كان لازما يكون بامر وراء مفاهيمها فان القيام الا الهيئة المخصوصة وليس معناه
الايجاد وايجادها حركة توجب حصولها في الخارج فتحقق القيام وقس عليه نظائره ومما ينبهها ان الانشاء قد ذكر انه الايجاد
فلو تعلق بالافعال اللازمة فقلت انشأت القيام معناه تحركت حركة يترتب عليها هذه الهيئة ولو لم تترتب هذه
الهيئة مع تلك الحركة لا يسمى انشاء قيام لان الانشاء المعين ايضا من المتعديات التي لا يتحقق مفهومها الا بحصول الاثر
المقصود كما مر ولو تعلق بالافعال المتعدية فانشأت وانفس حصولها في الخارج فانشأت التمليك هو حصوله والوجه ما مر وكذا
تعلقه بالنسبة الى الامور الثانية فمعناه احداث انشائية بحيث يحصل به الاهلية وتعلقه بالامر القبيح احداث الفعل وذلك

ثم

كما مر في اللازم والمتعدي اذا عرفت هذا فنقول ينبغي مع هذا ملاحظة الصيغ الموضوعة للانشاء طلبية
وغيرها اذ بعدما علم ان الصيغة موضوعة للانشاء فيمتنع تخلف مدلوله عنه ولا يقبل بنفسه التعليق فلا بد ان يلاحظ
ان المراد من معانيها الامور الانشائية او الفعلية فيحكم مع كل بمقتضى ما قرر في المقدمات كذا الابد ان يلاحظ
متعلقات المنشآت انها اعيان او منافع وافعال حتى يعلم انها تقبل التعليق ام لا فنقول ان معنى صيغة
البيع وكذا الصلح وكذا الهبة وكذا الاجارة ونحوها من العقود الناقلة للعين او منفعة هو انشاء النقل فيمتنع
انفكاك النقل عنه بحسب معناه كما قررناه فلو قال بعتك او صالحتك او وهبتك الحنطة الكائنة جراء
او اجرتك هذا العبد سنة ان كانت منفعة خياطة وهو لا يعلم بالامرين فاما ان يعود هذه التعليق
على نفس النقل الذي هو المنشأ فهو ضروري الاستحالة لان النقل وجد بقولك بعت عرفا لان انشائه بوجوده
كما في الضرب فالنقل حصل وحصل الجزم وان عاد الى الحنطة فنقول قد قررنا ان الماهية بنفسها لا تعلق ووجودها
ايضا بعد حصوله كذلك والمفروض ان الحنطة الموجودة حمراء او غيرها في الواقع ومع التقدير يستحيل تقييد
الحنطة الموجودة بوصفها وتعليقها بها والاجماع على بطلانها من جهة ذلك فان قلت فلم لا يستحيل التعليق
بالعين في قولك اعتقني بهذا الماء ان كان باردا اذ هو تقييد للماء لا الاخر قلت هنا اشياء ثلثة الطلب الذي
انشائه وهو موجود فيمتنع تعليقه والماء وهو كذلك واتيان المخاطب الذي هو المطلوب والمقيد انما هو ويعد
لم يوجد وهو قابل للتعليق فحاصل المعنى طلب الفعل لاتيان المخاطب المعلق برودة هذا الماء وقس عليه كل

التعليقات والجعالات المشروطة بالشرط المقارن او المتاخر وليس في شيء تعليق في المنشأ ولا في الشيء الموجود
انما هو في محل المخاطب الذي لم يحصل حين الطلب وكذلك الكلام في آجرتك المنفعة ان كان خياطة مثل البيع اذ
ليس هنا الا شيئان المنشأت وتعلق المنفعة الغير القابل للتعليق والمنفعة كذلك وليس شيء ثالث قابلا فيمتنع هذا
التعليق فان قلت فالقول في البيع الاحتياطي والنكاح والطلاق اذ ليس هنا شيء كذلك قلت لا دليل على ان معنى
البيع والطلاق يحصل بذلك عرفا وهو النقل والقلع لانه كيفية نفسية ومعنى عرفي واحتمال الاشتغال بالعقد السابق
غير مضر في تحققه اذ هو متحقق مع عدم التعلق فاذا باع شخصا معدوما فقال له فرسي في البيت ابيعك اياه فقال بعتك
وقال الاخر قبلت فعلم بعد ذلك عدمه يصدق النقل العرفي المنفي ولهذا يقال انه باع الفرس ثم علم ان الفرس غير
موجودة غايته انه لا يترتب عليه اثر مع ذلك التقدير لا انه لا يحصل المنع اصلا وبالجملة يتعقل هذا المنع في المعدوم
فضلا من المشكوك فتامل ولو قصد بقوله طالق قيد الوجود او قال هي طالق ان كانت موجودة فلا يمكن كونه الطلاق
الذي انشأه المطلق لانه امر نفسي يوجد بقوله هي طالق ولا يمكن تعليق شيء نعم هو قيد لترتب الاثر في الواقع ولا فرق
الحال بين ذكره وعدمه بل ذكره مبطل موهم كخلاف العلامة فان قلت فالقول في الوكالة قلت بعض الاوامر لان فيها
ثلثة اشياء التسليط والسلطنة ما عداها غير قابلين للتعليق والتصرف الذي متعلق التسلط وهو لم يحصل فيمكن تقييده وتعليقه
ويكون المراد وكلتك اى سلطتك على التصرف في الحنطة ان كانت حمراء فهو قيد للتصرف كالاكرام في اكرم زيدا
ان جائك ولذا قال الشهيد ره في قواعده ولو جعله قيدا للتصرف صح مع اشتراط التنجيز في الوكالة فان قلت ما القول في النذر

والنذر

والتدبير والظهار والايلاء والمكاتبة واللعان فانها يصح باشتراط التعليق ويتاخر الاثر او يقوم الاحتمال مع ان
القول بالصحة في بعضها اجماعي وفي بعضها قول بها معروف كما نص عليه في المعتبين قلت قد سبق منا في المقدمات
ان الانشاء يمتنع تخلف المنشأ عنه لكن المنشأ انه ما هو منقول النذر انشاء التزام باتيان شيء او اعطاء شيء فالمنشأ
وهو الالتزام قطعي الحصول بلا انشاء غير معلق وانما المعلق هو الامر الثالث وهو الملتزم به وكذلك اليمين فان
فيهما شيئا ثالثا هو متعلق الانشاء غير موجود قابل للتعليق وكذلك التدبير ليس معناه انشاء العتق حتى يقال انه كيف
يتاخر الى ما بعد الوفاة بل هو انشاء الاهلية وهو كون العبد مستحقا للعتق بعد اذ هو معنى المنشأ وفي صفة التدبير وهو
حاصل من حين العقد ولا تعليق الا ترى ان العتق بنفسه لا يعلق اجماعا فانه فك ملك كما وقع في بعض الوجوه
وهو كالعقود الناقلة وليس فيها شيء ثالث قابل للتعليق والا فمعناه امر شاني حتى يوجد بل هو كساير الافعال
معنى فعلي لابد من تحققه في انشائه كما مر في العقود وكذا الايلاء انشاء الحلف والتعليق في متعلقه من فعل او ترك
غير موجود قابل للتعليق وكذا المكاتبة ايجاد الاهلية وهي حاصلة غير معلقة وانما المعلق الفك وهو غير انشاء بالعقد
وكذا اللعان دعاء مع اللعنة وهي متعلقة على الصدق والكذب لا اصل الطلب فتلخص من ذلك بيانا موجزا ما هو قابل للتعليق
وما هو غير قابل وعرفت ما ينبغي ان يعلق عليه وما لا ينبغي والتحقيق ان عدم الجواز في اى مقام كان انما هو لعدم الامكان
وليس لخصوص دليل التعبد وفي المقام مباحث متعلقة بالكلمات ابقيته اعرضنا عنها مخافة الاطناب والغرض من ذلك كله ابداء
ما يتعلق من طرق الكلام في الباب والتنبيه لا يخفى عليه شيء بعد التنبيه   من جملة المبطلات للعقود فالعلة

نفي السبيل للكافر على المسلم وهذه القاعدة كثيرة الفروع ولا تنحصر في ابطال بعض العقود بل لها فروع اخر تترتب عليها والبحث انما يقع في امور آحادها الاشارة الى ما يترتب على هذه القاعدة من الفروع المذكورة في ابواب الفقه حتى يكون الباحث على بصيرة منها
عدم ثبوت الولاية للكافر حيث ترجع الولاية على مسلم والحكم عليه فلا عبرة باذنه في احكام الاموات لانه لا ولاية ولا اولوية
في الميراث وعدم ثبوت حق له في ذمة المسلم من جانب الله تعالى من زكاة او خمس او كفارة او نحو ذلك من الحقوق ما لم يكن
سبب الضمان من نفس المكلف من استدانة او جناية او نحو ذلك وهذا سر اشتراط الاسلام في المستحقين وعدم
اشتراط صحة نذر الولد ونحوه من العهد واليمين على اذن الوالد الكافر في وجه وكذا كل من يشترط اذنه في عبادة كالزوج ونحوه
في الكلية مسألة اخرى وعدم لزوم طاعة الكافر في مقامات لو كان مسلما لوجب وعدم نفوذ قضاء الكافر وان جمع سائر الشرائط
وعدم جواز توليته للوقف المتعلق بالمسلمين وعدم جواز تملكه بشراء او صلح وهبة واصداق او نحو ذلك من دفع عوض معين
او ضمان وبعبارة اخرى كل سبب اختياري ناقل للملك الى الكافر فانه غير صحيح كما انه لو ملك بسبب قهري كالارث او نحوه
او كان المملوك كافرا عند كافر فاسلم المملوك يباع على الكافر قهرا ولا يبقيه عليه وعدم جواز اعارة المسلم للكافر ورهنه عنده
ولا ايداعه في وجه مبني على ان الاستنابة في الحفظ سبيل وعدم جواز حوالة الكافر على المسلم في وجه وان ضعف وعدم ولاية الكافر على
صغير او مجنون او غيره في نكاح او مال وعدم جواز استجارة المسلم في عينه وان جاز في ذمته وعدم جواز اجارة العبد المسلم
وعدم جواز وكالته عن مسلم لكافر او مسلم وعدم جواز وكالته في بيع عبد مسلم مرهون او غيره وعدم ثبوت الشفعة له اذا كان
المشتري مسلما وان كان البائع كافرا وعدم جواز وصايته على مال مسلم او مولى عليه محكوم بالاسلام ولو بالاشتراك وعدم جواز نكاحه

مسلمة

للمسلمة ابتداء وكذا استدامة فان باسلامها يبطل النكاح لو لم يسلم الزوج في العدة وعدم العبرة بالتقاطه اذا كان اللقيط
محكوما بالاسلام باحد الطرق المذكورة في محلها وفي عدم استحقاقه الارث مع الوارث المسلم وعدم جواز القصاص من المسلم في
هذا الباب اشكال وغير ذلك من المواضع التي لم نذكرها ويتنبه عليه المتدرب في الفن بمعونة ما ذكرناه ومن ذلك يظهر ان قاعدة
نفي السبيل من مبطلات العقود في بعض فروعها وان كان لها فروع اخر وبهذا الاعتبار ادرجناها في المبطلات وثانيها بيان
ما يمكن ان يكون مستندا لهذه القاعدة والوجه في هذه امور احدها الاجماع القطعي المحصل القطعي الحاصل من كلمة الاصحاب في الفتاوى
التي ذكرناها في الباب فانهم يتسالمون على عدم وجود السبيل للكافر على المسلم ويرسلونه ارسال المسلمات من دون نكير وهو كاشف
عن رضا الشارع بذلك وحكمه به وثانيها الاجماع المنقول حد الاستفاضة بل المتواتر من الائمة كما لا يخفى على المتتبع المؤيدة
بالشهرة العظيمة البالغة حد الضرورة وثالثها الاعتبار العقلي فان شرف الاسلام قاض بان لا يكون مقهورا تحت يد الكافر
ما لم يكن السبب من نفسه فانه حينئذ اسقط احترام نفسه وهذا وان لم يكن في حد ذاته دليلا لكنه مؤيد قوي مستند الى فحوى
ما ورد في الشرع ورابعها ما دل من الادلة الخاصة في بعض الموارد كباب النكاح فان النصوص قضت بعدم جواز تزويج المؤمنة
للكافر وغير ذلك مما دل على اشتراط الاسلام في الولي على المسلم فانه يستفاد منها ان العلة في ذلك كله عدم رضا الشارع بتسلط
الكافر على المسلم بل يتعدى الى سائر المقامات بتنقيح المناط بالعلة المنصوصة المستفادة من كلام الشارع وان كان من جهة تعليق الحكم
على الوصف كما ان من ورد التعليل صريحا في روايات النكاح فينبغي الرجوع اليها وخامسها الخبر المشهور في السنة الفقهاء المنجبر بالقبول
بحيث يغني عن ملاحظة سنده وهو قوله الاسلام يعلو ولا يعلى عليه فانه من الكلمات الجارية مجرى القاعدة كلا ضرر ولا ضرار ونحوه

فلا وجه للبحث في سنده وانما الكلام في الدلالة كما قلنا ان دلالته على نفي السبيل بالكشف عنه فهم الفقهاء لانهم يستدلون
بها في هذه المقامات من دون نكير وهو من اعظم القرائن الى معرفة المراد فلا بحث اذ يتعين كون المراد من الخبر عدم تسلط الكافر
على المسلم وان بنينا على تتميم الدلالة على قواعد الالفاظ فنقول ان الخبر دل على ان الاسلام يعلو على غيره لان المتعلق محذوف فتأمل
ان يراد مطلق الغير سواء كان كفرا او واسطة بين الكفر والاسلام لو قلنا بالواسطة او يراد الكفر بخصوصه بقرينة المقابلة فيكون المراد
الاسلام يعلو على الكفر والكفر لا يعلو عليه وقوله ولا يعلى عليه تأكيد لبعض ما يستفاد من العبارة الاولى فان المستفاد من الاولى انه
يعلو وهو ناف لعلو الكفر وناف لمساواته ايضا بان علو الاسلام قاض بانحطاط الكفر والجزء الثاني ناف لعلو غيره عليه او لعلو
الكفر على الوجهين وهو احد جزئي العبارة الاولى وورود التأكيد لاحد الجزئين لا يدل على ان المراد بالعبارة الاولى ايضا ذلك
حتى يقال ان الرواية انما قضت بان الاسلام لا يعلو عليه غيره ولم تدل على عدم المساواة وبالجملة دل الخبر بالجزئية على عدم علو الكفر
والجزء الاول على عدم مساواة الكفر معه فلم يبق الا علو الاسلام فنقول ان كان المراد بالعلو علو الشرف والرتبة لانه بسبيل النجاة
دون سائر الاديان فلا ريب ان هذا خلاف ظاهر لفظ العلو فان المتبادر منه العلو الحسي وما يقرب منه من الاستيلاء والتسلط مضافا الى انه
ينبغي على هذا ان يقال الاسلام عال ولا ينبغي ان يقول يعلو مع ان ذلك في الحقيقة يصير بيانا لما هو واضح الامور عند المسلمين
فان من البديهي ان دين الله اشرف الاديان الباطلة مع منافرته للتأكيد بقوله ولا يعلى عليه وان كان المراد الاخبار عن ان
الاسلام تزيد شوكته وقوته بحيث يعلو على سائر الاديان بكثرة المتدينين والاعوان فلا ريب ان الاخبار عن هذا المعنى ليس بما هو وظيفة الشارع
من حيث هو كذلك مع انا نرى علو سائر الاديان وكثرة الكفر ومقهورية المسلمين واحتمال ارادة انه يعلو في اواخر الازمنة بحيث

يشمل الكفر

يشمل الكفر والاخبار عن هذا المعنى مما لا ريب في بعده من الخبر عند الاوحدي بتمامه مع التأكيد بقوله ولا يعلى عليه فان الظاهر من
اثبات العلو للاسلام في المستقبل وان كان اعم من كونه غالبا دائما في زمان من الازمنة المستقبلة كما هو قاعدة الالفاظ
فالفقرة الاولى بجملة في اثبات العلو من هذه الجهة والمتيقن منه بعض الازمنة لكنه غير ناف للعلو في الجميع والفقرة
الثانية دالة على عدم علو غيره عليه مطلقا فان المتبادر من قولنا لا يضرب زيد في خبر به بالمرة لا في وقت دون وقت والسر فيه
ان المصدر في ضمن الفعل نكرة فاذا دخل عليه اداة النفي اقتضى العموم المستلزم لنفي جميع افراده ونفي جميع افراد العلو
في ضمن المستقبل قاض بعدم علو غيره عليه في وقت اصلا وهذا مدلول لا معارض له في الفقرة الاولى غاية الامر ان
الامر بين علو الاسلام في بعض الاوقات ومساواته مع الكفر في بعض آخر او علوه دائما لان العبارة الثانية نفت العلو
عن غيره وهو اعم من المساواة وعلو الاسلام والاولى اثبتت العلو للاسلام في الجملة فيدور الامر بين احتمالين ذكرناهما فلو
لم نقل بان العبارة الاولى قرينة على ان المراد من عدم علو غيره دائما بقرينة المقابلة وعدم ملاحظة المساواة في المقام
بالمرة كما هو الواضح عند من تدبر فلا اقل من المساواة في بعض وعلو الاسلام في آخر فالخبر دال على الاخبار عن عدم علو الكفر
على الاسلام في وقت من الاوقات لازمه الكذب لانا نرى في زماننا هذا من قبله قوة الكفار ومقهورية المسلمين فلا وجه
لحمل هذا الخبر على الاخبار بعد ما ذكرناه من وجه الدلالة كما لا وجه لحمله على علو الشرف بالقرائن التي ذكرناها فالظاهر الدليل
الذي في حمل الخبر على الانشاء المطابق لمنصب الشارع وحمله لبيان الحكم وارادته ان الاسلام حكمه العلو والتسلط على غيره وليس لغيره
التسلط عليه ولا ريب ان علو الاسلام عبارة عن علو المسلمين فيكون المراد ان المسلم متسلط على الكافر والكافر ليس له تسلط عليه في الشرع

بمعنى ان الحكم الشرعي كذلك ومن هنا يظهر لمن تدبر ان الفقرة الثانية ليست تأكيدا محضا فان الاول لم يدل على الدوام والثانية دلت على ذلك ويكون السبب في هذا التعبير ان المسلمين يتسلطون على الكفار في الشرع لكن لا ابدا بل على حسب ما تقرر من قواعد الشرع ولكن الكفار لا يتسلطون على المسلمين في شيء من الحالات اصلا بحكم الشرع هذا ما ينبغي ان يحقق المقام وان خلج في بالك احتمالات اخر رافعة للاشكال الذي اوردناه على الرواية على المعنى الذي اخترناه فلسنا غافلين ان ذلك لكن اعرضنا عنها لوضوح المرام وقرب ما ذكرناه الى الفهم من بين تلك الاحتمالات وسلامتها من التكلف والتخريج وانطباقه مع المدعى اشد انطباق كما بيناه فتدبر جدا وانما الاشكال في تخريج وجه الدلالة في اول الامر والصرف عن الظاهر وقد اوضحنا لك سبيله ودستيشه بعنايته وهنا يمكن ان يقال انه يحتمل ان يكون المراد برواية ان الاسلام يعلو في الحجة والبرهان بمعنى ان اهل الملل لو ارادوا ابطال دين الاسلام بالحجج والبراهين يعلو عليهم المسلمون في اقامة الحجة واثبات الاسلام ولا يعلو عليهم غيرهم في ذلك وهذا مما لا يرد عليه شيء مما سبق فلو لم يكن هذا الاحتمال اظهر فلا اقل من المساواة واذا جاء المساوي من الاحتمال بطل الاستدلال ورجع الى الاجمال والجواب ان الظاهر من العلو التسلط والغلبة بالحجة دفع للخصم وليس تسلطا عليه فالحمل خلاف ظاهر العلو مع ان علو الاسلام بالحجة انما هو امر دائمي وليس في بعض دون بعض مع ان اثبات العلو له لا يدل على الدوام وان كان نفي علو غيره والا على عدم العلو دائما فلا يستفاد من الرواية صريحا علو الاسلام دائما مع ان الحجة قائمة له دائما فلا تنطبق العبارة على المدعى بخلاف ما حملناه على المعنى السابق من نفي التسلط الشرعي فانه ينطبق على المدعى بلا ريب وتشويش

وهو عدم تسلط الكافر دائما وتسلط المسلم في بعض الاوقات بحسب حكم الشرع فتدبر وثانيها ان ظاهر الخبر عدم تسلط الكافر مطلقا مع انه قد يتسلط بقرض او ضمان او نحو ذلك من المطالبات فلا بد من الاخراج من الظاهر وطرق الاخراج مختلفة متعددة فيجيء الاجمال والجواب اولا ان التخصيص اولى من سائر المجازات سيما مع قلة الخارج وكثرة الداخل فلا بأس بمنع تسلط الكافر الا فيما اخرجه الدليل وثانيا نقول ان الخبر لا يحتاج الى التخصيص بل لا يشمل هذه الفروض حتى يحتاج الى ذلك فان المتبادر من قولنا الاسلام يعلو ولا يعلى عليه يعني باصل الشرع بمعنى ان الاسلام لم يسلط الكافر على المسلم ابتداء واما اذا فعل المسلم فعلا يسلط عليه بنفسه فلا دخل لذلك بالاسلام وعلوه وانما هو على امر خارجي ويجيء لهذا الكلام توضيح في دلالة الاية وثالثها ما دل من الادلة على القاعدة ما عداه في عناوين العنوانات من ما دل على وجوب التعظيم للشعائر وحرمة الاهانة من العقل والنقل فان الشارع متى ما حرم على الناس اهانة الشعائر ومنها المؤمن فكيف يرضى بتسلط الكافر عليه مع انه فيه من الاهانة ما لا يخفى وهذا كما يدل على عدم مجعولية حكم يوجب تسلط الكافر على المؤمن بالتقرير الذي ذكرناه يدل على عدم جواز اتيان المكلفين بعمل يوجب اهانة المؤمن وتسلط الكافر عليه بنحو اولى واوضح فاي معاملة تستلزم ذلك فهو غير صحيح لانه اهانة محرمة ورابعها قوله تبارك وتعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ووجه الدلالة انه تبارك وتعالى نفى جعل السبيل له على سبيل العموم وبين انه لم يجعل سبيلا عليه فكل ما يكون سبيلا للتسلط للكافر على المسلم من الامور السابقة فهو غير مجعول لله وكل ما هو غير مجعول له فهو باطل اذ ليس الصحيح الا ما امضاه ورضي به وحيث ان السبيل عام يعم انواع السلطان التي ذكرنا في بيان المراد كما لا يخفى وهنا اشكالات احدها ان الاية بعد ملاحظة ما قبلها

وما بعدها يعلم منها انه ليس في مقام بيان الحكم الشرعي بل هو بيان لحكم اخر وهو الامتنان وبيان شرف الايمان والجواب ان العموم لا يصرف عن ظاهره بهذه الامور والغرض نفي السبيل من الشارع كيف كان ومنه الاحكام الشرعية فدلت على ان الحكم الموجب للسبيل غير مجعول من الشرع وثانيها انه قد ورد في تفسير الاية ان المراد نفي سبيل الحجة فيكون المعنى ان الله لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيل حجة بل يثبت الدين ويظهر الحق بحيث لا يبقى لكافر حجة بعد ذلك وهذا لا دخل له لما اردناه والجواب لان السبيل المنفي عام شامل للحجة وغيرها والخبر لم يدل على الاختصاص فنقول بدخوله في العموم غايته ان ذلك هو المراد والاخص مع ان في تخصيص الكتاب بخبر الواحد الف كلام مضافا الى ان هذا التخصيص موجب لخروج الاكثر وهو مستهجن وجعله قرينة المجاز بان يراد من السبيل الحجة خلاف الظاهر جدا مع ان الخبر لم يدل عليه فحمل الخبر على بيان افراد اوجد كما هو نهاية في اخبار التفاسير مضافا الى انا نقول ان الكافر لو كان مالكا للمسلم ونحو ذلك من طرق السبيل الذي ينفيها بالقاعدة لكان ذلك ايضا من اعظم الحجج للكافر على المسلم فان الحجة الملك والولاية من اعظمها فالخبر الدال على نفي الحجة دال على ذلك ايضا فلا تغفل وثالثها ان الكافرين والمؤمنين في الاية جمعان محليان باللام مفيدان للعموم فيكون دالا على انه تعالى لم يجعل سبيلا لكل فرد من افراد الكافر على كل فرد من افراد المسلم فيفيد سلب العموم لا عموم السلب ولا ينافي جعل السبيل لكل فرد من الكافر على بعض افراد المسلم او لبعض افراد الكافر على كل فرد من المسلم او لبعض منه على بعض منه وهذا لا يثبت المدعى والجواب ان الظاهر من الاية بقرينة المقابلة والتعليق على هذا الوصف ارادة الجنس المفرد فانه من معاني الجمع المحلى باللام فيكون المعنى لن يجعل الله سبيلا لكافر على مؤمن وهذا هو

الظاهر من الاية مع انه متى ما ثبت عدم السبيل لبعض على كل او الكل على بعض او البعض على بعض فيثبت العموم لعموم ما دل على الاشتراك في التكليف والاحكام اذ الاية ليست نافية للعموم وان لم يكن مثبتة ايضا والكافر والمؤمن جعل عنوانا في هذا الحكم والحكم الثابت على بعض افراد العنوان كالمسافر والحاضر والمريض ونحو ذلك من عناوين الاحكام يعم سائر افراده ما لم يدل على التخصيص دليل شرعي بمقتضى ما قررناه في اول الكتاب من قاعدة الاشتراك او يتم بعدم القول بالفصل ورابعها انا نرى تسلط الكفار على المسلمين في قتل او ضرب وغير ذلك من الطرق والسبيل فلا بد من ارادة سبيل الحجة والا لزم الكذب في هذا الكلام الممتنع على الواجب تعالى والجواب ان ما نفاه الاية هو السبيل المجعول من جانب الله وهذه كلها سبيل الشيطان والمراد ان الطريق الحق الذي جعله الله تعالى للكافر على المسلم غير موجود والطرق الباطلة لا دخل لها في المقام وخامسها ان المؤمن اخص من المسلم اذ المراد من الايمان اما الاسلام المستقر الراسخ او الاعتقاد بالولاية ايضا كما يدل على ذلك قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فلا يدل على عدم السبيل على مطلق المسلم والجواب ان الايمان ليس الا الانقياد والاطاعة وهو متحد مع الاسلام وكلاهما بمعنى واحد وحيث يتغايران فانما هو بالقرينة والحمل على المعنى العرفي واللغوي لازم والمعنى المصطلح لم يثبت في خطاب القران حتى ينصرف اليه مع ان فيما مر من عموم دليل الاسلام شهادة على العموم مضافا الى عدم القول بالفرق وهنا اشكالات وكلمات لا حاجة لنا في ذكرها بعد ما نبهناك احدها انه لا فرق في هذا الحكم بين افراد الكفار وانواع الكفر ولا فرق بين من انتحل الاسلام وغيره فان كل محكوم بكفره فالحكم فيه ذلك لعموم الاية وعموم الخبر فيه عدم شمول العموم

لمن يتحمل الكلام والظاهر اطلاق الاصحاب وفتاويهم ومعاقد اجماعهم وثانيها ان حكم المخالفين ليس حكم الكفار
بالعنوان الكلي وان كان في نكاح المؤمنة لهم فتوى قولهم كلام لكنه من جهة النصوص الخاصة لانهم داخلون في
المسلم خارجون عن عموم الكافر في ظاهر اللفظ والباطن لا مدخل له وما دل من الروايات على كفرهم محمول على كونهم
في حكم الكافر في الاخرة دون الدنيا لمنافاة اجراء حكم الكافر عليهم للتقية ولزوم العسر والحرج وبالجملة المسئلة
محل اخر واشتراط الايمان في المقامات الكثيرة ليس من باب عموم نفي السبيل بل هو من باب اخر والمانعين يقولون بكفرهم من
الاصحاب فيأتي على مذهبهم دخول المنافقين في هذا الحكم ايضا والله العالم وههنا بحث وهو ان المؤمن والكافر
لا يشمل غير البالغين فلا تشمل الاية سبيل الكافر على صغير المسلم او نحوه والجواب اولا بان ما دل على التبعية يجعلها في
حكم المسلم ومن جملته عدم السبيل وثانيا بيان عدم دخول الاطفال في صورة الجمع ممنوع فانه اذا قيل الكافر والمؤمنون
والمؤمنون يعم اطفالهم عرفا وثالثا نقول ان تجويز السبيل على اطفال المسلمين سبيل على نفس المسلمين فان الاولاد
اهم من المال فكما لا سبيل له على مال المسلم فكذا على اولاده وتوابعه   من جملة المبطلات للعقود اشتراط
الشرط الفاسد فيها فانه مفسد للعقد والشرط الفاسد هو المنافي لمقتضى العقد او المؤدي الى جهالة العوضين والمخالف
للكتاب والسنة او شرطا حرم حلالا او احل حراما وقد مر بيان هذه الاقسام في بحث الشروط وجه رفع الاشكال عنها
وتحقيق موردها وما يؤدي ذلك فهو سابع والغرض هنا بيان ان العقد متى اشترط فيه شرط فاسد فهل يبطل العقد بفساد
الشرط فقط دون العقد والمحكي عن اكثر الاصحاب بطلان العقد ايضا وذهب بعضهم الى البطلان الشرط خاصة والحق
...

الاكثر نظرا الى ان المقرر في لسان الاصحاب ان العقد تابع للقصد وبالتحقيق الذي مضى في محله والارباب ان الشرط
الماخوذ في ضمن العقد بمنزلة الجزء من العوضين وقيد به العوضان وتعلق القصد بالمقيد وقد مر في بحث الشروط ان المراد
بالشرط الواقع في ضمن العقد ربط المعاملة به لا الالتزام خارجي لنفسه فمتى تحقق الربط فسد الشرط فما وقع عليه القصد من
المركب لم يقع والمطلق لم يتعلق به القصد فلا وجه لوقوعه وليس العقد الا تابع وقوع المعاملة وان انتفى الشرط بان هو دال
على عدمه بدونه فالتمسك بعموم اوفوا بالعقود لا ينفع في بقاء الصحة لان هذا العقد المخصوص كان مقتضيا للاثر بعد
القيد ومقتضاه عدمه عند عدم القيد فكيف دعوى ان عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم يدل على البطلان
لا الصحة باحد الاعتبارات فتدبر ولو فرض ان العقد بظاهره اقتضى الوقوع بدون الشرط ايضا نقول لا وجه لبقاء الصحة
لعدم القصد على ذلك ولو كان قاصدا للوقوع بدون الشرط ايضا لا يصح لعدم الدال عليه والقصد الكاشف عن الدال
فقد مر انه لا عبرة به واللفظ بعد التقييد بالشرط دال على الربط فتدبر وقد تمسك بهذه القاعدة كثير من الفقهاء في
كثير من الابواب كشرط عدم الحصة في المزارعة او في المساقاة او في المضاربة او شرط عدم التزويج في النكاح
او شرط عدم التصرف في المبيع ونظاير ذلك وكلها مبنية على ابطال الشرط الفاسد العقد وقد عرفت الوجه في ذلك
والشرط الفاسد لا يخلو من احد الاقسام الاربعة فكل مقام حكم الفقهاء ببطلان الشرط في العقود الا بد من ارجاعه الى احد الامور الاربعة
حتى يوجب البطلان في نفسه في العقد لما ذكرناه وقد من الوجه في وجه فساد هذه الاربعة في انفسها فراجع وهذه القاعدة
قد ينجرم في بعض المقامات لدليل خاص من الشرع كما ورد في النكاح في بعض المقامات ان الشرط يبطل والعقد لا يبطل والمتتبع يعرف الاحكام

وبالجملة كل ما امكننا ابقاء الشرط لاحد الامور الاربعة امكننا ابقاء العقد الا بدليل دال عليه ويمكن القول ان البطلان
مطلقا الى ان قربان بطلان الشرط يوجب الجهالة في احد العوضين لان له قسطا من العوض ولازمه البطلان ومن ثم لا يجري
في النكاح لانه ليس معاوضة صرفة فتدبر   من جملة ما ينبغي ان يجعل قاعدة كلية مخرجة عن قاعدة اصالة
الصحة المتقدمة قاضية بالبطلان ابتداء كون المعاملة سفهية وقد اشار الى هذه القاعدة الشهيد في اللمعة قال
ولا حجر في زيادة الثمن ونقصانه ما لم يؤد الى السفه وهذه العبارة دالة على ان السفهية من جملة المبطلات الابتدائية
والبحث هنا يقع في مقامات باعتبار موضوع السفهية وموارده والوجه الدال على بطلان المعاملة بها الاول في بيان معنى
كون المعاملة سفهية فنقول الارباب ان السفه في المعاملة او في نظائر العقد ليس عبارة عن كون المتعاقدين سفيهين او احدهما
سفيها بل المراد كون المعاملة من شأنها ان تصدر من سفيه وحيث ان المسئلة تتفرع على بيان محل معنى السفه المقابل للرشد
يتوقف معرفتها على ما نبينه في الشرائط العامة ان شاء الله ولكن حيث ان السفه عبارة عن ارتكاب الفعل المخرج الفاعل عن
من طريقة العقلاء وما عليه عادة غالب الناس وان كان توضيح هذا المطلب يحتاج الى بسط فيكون المعاملة السفهية عبارة
عن نوع لا يصدر من غالب الناس ولا يقع عند العقلاء عادة بحيث لو صدر من واحد منهم يعلم ان هذا على خلاف طريقة
العقلاء وربما يستفاد من بعض العبارات ان المعاملة السفهية ما دل على سفه فاعله فيكون السفهية عبارة عن كون فاعله سفيها
ويكون وجه الامتياز بين المقام وبين عموم ادلة اعتبار الرشد في الماليات ان المتعاقدين مرة يعلم سفههما او سفه
احدهما قبل المعاملة بطرق الاختبار ثم تصدر عنهما المعاملة فهذه معاملة سفيه يتوقف على اجازة الولي لعموم الحجر المنقول ومرة
يعلم...

يعلم سفههما بنفس المعاملة بمعنى ان يصدر هذه المعاملة يعلم كونهما سفيهين وان لم يكونا سفيهين قبل ذلك
فلا يرد عليه ان هذه المعاملة ان كانت معاملة سفيه يكشف سفهه بهذه المعاملة فلا وجه للتقييد في زيادة
الثمن ونقصانه بعدم ادائه الى السفه فان اشتراط الرشد من الامور الواضحة المذكورة في اول الشرائط فينبغي
ان يقال الا ان يكون المتعاقدان او احدهما سفيها ووجه الدفع ما ذكرناه من الفرق بين كون السفه
معلوما قبل المعاملة او بنفس المعاملة ولكن هذا الكلام مختل النظام لوجوه واضحة احدها ان معاملة السفيه
لا تقع باطلة يمكن ان يكون صحيحا باذن الولي لان عبارة السفيه ليست كالمجنون والطفل ولهذا يجوز
ان يكون وكيلا من الغير نعم هو محجور من التصرف في ماله فاذا اذن الولي في تصرف خاص يكون كالوكيل من
الغير او الفضولي مع الاجازة ولا مانع من صحته بخلاف المقام فان المعاملة السفهية باطلة بالمرة من اصلها وليس له
وجه صحة فادراج المقام تحت معاملة السفيه لا وجه له وثانيها ان السفه والرشد من الصفات المتقابلة من
الموضوعات الخارجية التي يعلم باماراتها المعتادة والاختبار ان الرجل البصير بالامور الناقد في جميع ماله وما عليه لا يعد
سفيها قطعا مع انه يمكن صدور هذه المعاملة منه اقتراحا بمعنى انه يشتهي نفسه ان يبيع ما يسوى الفا بعشر دراهم
من دون تعلق غرض به والارباب صدور هذه المعاملة بنفسها لا يصير الرجل سفيها لان السفه نقصان العقل كما ذكرنا
وهذا لا يدل على نقصان العقل نعم لو تكرر منه مثل هذا الفعل وعلم انه غير مصلح لماله بل مضيع له على سفهها والكل ذلك
غير الغرض فيلزم معاملة السفيه غرم من وجه فيجتمعان في صورة كون العاقد سفيها مع كون معاملته ايضا ما تصدر

من العقلاء كبيع ما يسوى بالف بعشر واحد ويفترق الاول فيما لو فعل السفيه معاملة جارية على طريقة العقلاء
كبيع المال بثمن المثل وزيادة ويفترق الثاني في صورة كون المباشر رشيدا في العرف والعادة له ملكة
اصلاح المال وضبطه وصرفه في الوجوه اللائقة لكن مع صدور معاملة عنه غير جارية على مقتضى الرشد بل جارية
على عادة السفهاء فان فعل الغير العاقل بمجرد صدوره من العاقل فضلا عن ناقص العقل وبالجملة المعاملة السفهية
المبحوث عنها على هذا التحرير ما كان منشأها الصدور من سفيه لا من تام العقل وثانيها ان مجرد صدور مثل هذا
العقد لو كان قاضيا بسفاهة فاعله للزم بعد ذلك حجره عن التصرفات المالية كما هو فائدة السفهاء مع ان الرجل
بمحض صدور ذلك لا يحجر عليه بلا كلام بل الميزان في ثبوت السفه انما هو تكشف عن عدم وجود ملكة الاصلاح فيه
وان له انكشف بذلك وثالثها ان العمدة في اثبات احكام السفيه من الحجر وغيره انما هو النصوص الكتابية
وغيرها الدالة على عدم ايتاء الاموال للسفهاء وعدم نفاذ معاملاتهم ولا ريب ان هذه الادلة لا تشمل مثل هذا الرجل
بمجرد هذا الفعل حتى تدخل معاملته في معاملة السفيه واحتمال انه في حالة صدور هذا العقد عنه سفيه وقبله وبعده
رشيد لان صدور مثل هذا العقد الخارج من طريقة العقلاء في تلك الحالة يكشف عن زوال العقل التام عنه في
تلك الحالة في كمال البعد اما اولا فلان نقصان العقل وتمامه في آن واحد مما هو خارج عن المعتاد بل هو من المحال زيادة
واما ثانيا فلان المفروض عدم تغير فيه يوجب نقصان عقله وتمامه بل هو على حالة الاول واما ثالثا فلان الغرض اذا تعلق
بصدور فعل من انسان غير ملايم لفعل العقلاء فلا يخرج الانسان عن كونه عاقلا الا ترى ان الناس يعتقدون الاتيان
بافعال.

بافعال المجانين بل افعال البهائم ومع ذلك هم عقلاء ممتازون بالعقل فكذا فيما نحن فيه وليس تعلق غرض
بالمخرج عن السفهية اولا ريب ان صدور الفعل من دون ملاحظة غاية ممتنع عن الفاعل المختار بل المخرج عن السفهية
ملاحظة غاية معتد بها عند العقلاء اما ملاحظة غاية لا يعتنى بها فلا تخرج الفعل عن السفهية فيمكن ملاحظة غاية
غير معتد بها وصدور الفعل لاجلها تعمدا في ذلك وهذا غير قادح في العقل والرشد فتدبر وبالجملة فالمسئلة
واضحة في حاصل المراد من المعاملة السفهية كونه على نحو لا يعتد به العقلاء وينبغي صدوره عن السفهاء الثاني
ان السفه وان فرض في كلام الشهيد ره وغيره في البيع لكنه لا يختص به بل يعم ساير المعاوضات من اجارة وصلح ونكاح
ومسابقة وجعالة ومزارعة ومساقاة ومضاربة ونحو ذلك بل يعم غيرها فيه المعاوضة ايضا كالوكالة ونحوها والوجه
فيه انك قد عرفت ان الميزان في كون العقد سفهيا صدوره على نحو لا يعتد به عند الناس وهذا معقول في ساير
العقود بل هو جار في الشروط ايضا فان الشرط قد يكون سفهيا وتوضيح ذلك بان الامثلة في الجملة ان ينقل مثلا
لو زاد في عوض الاجارة وغيرها من المعاوضات ما لا يقدم عليه الا السفيه او نقص كذلك ويكون كالبيع او جعل العوضين
مما لا ينتفع به عقلاء اصلا كبيع الحشرات والالي والمزارعة على ارض لا ماء لها بالمرة ولو بالغيث في العادة او على ارض
لا يتمكن من زرعه او زارعه على ان يزرع فيه شيئا من الحبوب لا يوكل او جعل عوض الجعالة ما لا نفع فيه كدفع صخرة
او ذهاب الى ارض ظلم او نحو ذلك وكالمضاربة بشرط ان يشترى بزايد ويبيع بناقص نظاير ذلك ونحوه الرهن الذي
اشترط الراهن لنفسه الخيار في ملك الرهن وفسخ العقد فان لم يؤد المال والوكالة على امر جزئي كاخذ حبة حنطة او حفظها

ونحو ذلك وبالجملة قد قدمنا في ضبط موارد العقود ان المعتبر في باب المعاملات عادة اكثر العقلاء وما خرج عن ذلك
فلا يعتد به عندهم ويندرج تحت افعال السفهاء والمجانين وهذه نقد معاملة سفهية في اي عقد من العقود اتفق وفي اي
باب كان ويندرج في هذا المقام فروع كثيرة حكم فيها الاصحاب بالفساد وليس شيء منها فاسدا الا لاجل كونه معاملة سفهية وما
اشرنا اليه في الامثلة تنبيه على استخراج الفروع المطردة في كلمة الاصحاب وتسهيل لاستنباط ما اغفلوه الثالث ان الوجه في بطلان
هذه المعاملة ان العمدة المعتمد في اثبات الصحة الموافقة لاصالة الفساد انما هو جريان المعاملة في زمن الشارع على هذا المنوال
وعدم تعرضه في ذلك بالقدح والبطلان فيكون تقريرا منه كامضائه ولا ريب ان تقريره لا يكون الا بما هو معتاد بين الناس وهو
لا يكون سفهية ولو فرض ان في ذلك الزمان كان يصدر منهم ايضا معاملات غير مقصودة للعقلاء كما هو المتعارف بين الجهال
والارذال في زماننا ايضا فلا نسلم اطلاع المعصوم عليها في ذلك الوقت وليس في صدور الفعل عادة كما في التقرير الى المعتبر
صدور الفعل بمرأى منه ومسمع ولا ريب ان امثال هذه الامور لا يؤتى به في حضور المعصوم ولو فرض الاطلاع عليه فنمنع التمكن
في ذلك الوقت من الردع ولو سلم ذلك فنمنع عدم الردع واطباق الاصحاب على البطلان مع انه حجة برأسه في هذا المقام
كاشف عن صدور الردع والمنع عن ذلك كله مضافا الى ان عموم قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون
تجارة عن تراض شامل لذلك لان الباطل في العرف ليس الا ما لا نفع فيه والالفاظ تنزل على العرف ولا يراد منه الباطل
شرعا للزوم الدور فتامل ولان اثبات البطلان شرعا انما يتحقق بهذه في غير المستثنى فكيف يعقل ارادة الباطل شرعا مع ان البطلان
ليس حقيقة شرعية جزما حتى يحمل عليه اللفظ وكيف كان فتمسك الاصحاب في ابطال اكثر المعاملات السفهية ولو اريد منه الباطل

شرعا فلا وجه للتمسك به مع ان الاستثناء تجارة عن تراض يدل على ان ما عدى ذلك محكوم ببطلانه وداخل تحت اكل المال بالباطل
وما نحن فيه ليس من باب تجارة عن تراض فان قلت ان البحث في صورة المعاوضة فيكون داخلا تحت تجارة عن تراض
فهذا يدل على صحته لا فساده قلت اما اولا فان التجارة يراد بها ما هو وسيلة الى تحصيل المال ولا ريب ان المعاملة اذا كانت
سفهية فاما ان يكون طرفاه او احدهما مما لا يعد مالا كالحشرات ونحوها او مما يعد مالا لكنه لا فائدة فيه بل هو محض
تضييع للمال وعلى التقديرين فهو خارج عن اسم التجارة ولو سلم شمول لفظ التجارة لمطلق المعاوضة اي نحو كان
بحسب الوضع اللغوي نقول ان لفظ التجارة هنا ليس عاما حتى يندرج فيه مطلق الافراد بل هو مطلق ينصرف الى
الافراد الشايعة المعتادة ولا ريب ان السفهية خارجة عن المعتاد الغالب فلا يدخل تحت المستثنى فيبقى تحت عموم الاكل
بالباطل والازمة الفساد واما عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم ونحو ذلك من العمومات كاحل الله البيع والصلح
جائز وغير ذلك من الادلة المطلقة في ابواب الفقه التي يتمسك بها في اثبات الصحة فغير شامل للمقام نظرا الى انصرافها
ايضا الى المتعارف الشايع وما عليه طريقة الناس وما لا يقصده العقلاء غير مندرج تحت ذلك مضافا الى ان المعلوم من
طريق الشرع المنع عما لا يعتد به دنيا ودينا وما نحن فيه من ذلك القبيل ومما يؤيد المقام بل يكون حجة في الباب ادلة
حجر السفيه عن التصرف المالي اذ ليس الحجر عليه الا من جهة صدور مثل هذه المعاملة عنه غالبا وهو مما لا يرضى الشارع به وهو
من اقوى الامارات على ان هذه المعاملة غير مرضي عنها عند الشارع وغير ممضي في نظره فان قلت ان المعاملة السفهية يكون
نافعة في احد طرفيها وان لم يكن فيها نفع بالنسبة الى الجانب الاخر كما علم ذلك من الامثلة فبالنسبة الى احد الجانبين

يدخل تحت ادلة التجارة والعقود ويتم في الجانب الاخر ايضا بعدم امكان التفكيك قلت اولا ان خروجه عن الادلة قد مر انه
لاجل عدم التعارف وكون احد الجانبين منتفعا به لا يجعله متعارفا وثانيا نقول انا نثبت البطلان بالنسبة الى الجانب الغير
المنتفع ونثبت البطلان في الجانب الاخر بعدم التفكيك مع ان الدخول تحت دليل التجارة بمجرد ذلك مشكل نظرا الى ان التجارة ما يقصد
الانتفاع من الجانبين وما نحن فيه ليس من هذا الباب وعلى كل حال فتنقيح المقام ان احدها ان السفهية يختلف باختلاف الامكنة والازمنة
والاشخاص والاحوال وغير ذلك مثلا شراء الماء على الشط من دون مانع عن تناول الماء عقلا او شرعا سفه وفي البلاد
ليس كذلك واعطاء الاجرة على شيء يستظل به في اشتداد البرد الشديد المحوج الى الشمس سفه واستيجار الدابة للركوب في
السفينة كذلك والحاصل المعتبر ما هو عرفي في المقام وان كان بعض انواع المعاملة كما مثلنا بها سفها على كل حال لكن
لا ينحصر في ذلك بل المعاملات المعتادة نوعا قد تكون سفها في خصوص زمان او مكان او بالنسبة الى شخص خاص فتدبر وثانيها
ان المعاملة السفهية نوعا كاعطاء كرور هزار تومان قد يخرج عن السفهية اذا تعلق به غرض صحيح هو من مقاصد العقلاء ولا بد
من كون الغرض بحيث لا يحصل بدونه وليس مطلق الغرض المعتد به مخرجا عن السفهية وكلام الشهيد الثاني ره في الباب
حيث قال ويرتفع السفه بتعلق غرض صحيح منزل على ذلك بل يمكن دعوى ان الغرض معناه ما لا يحصل في نظائره الا
الا به وما يمكن حصوله بدونه او باقل منه لا يعد غرضا لذلك ويوضحه ما مثل به بقوله كالصبر وبين مال ونحوه فيقتصر
من جملة المبطلات للمعاملات انه تعلق نهي الشارع بها وقد تمسك بذلك كثير من الاصحاب في كثير من المعاملات
والمسألة محررة في الاصول لكن البحث في الاصول من جهة دلالة النهي على الفساد وعدمه وما نحن فيه اعم من ذلك والغرض
ابقى ان

اثبات ان المعاملة المنهي عنها فاسدة سواء كان ذلك من دلالة النهي على الفساد او من جهة قرينة اخرى او دلالة عقل
كما قررناه في تحرير الادلة والمشهور بين الاصوليين ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات وذهب المرتضى وجماعة الى
ان النهي يدل عليه وظاهر جمع من فقهائنا التفصيل بين النهي المتعلق باركان المعاملة وبين غيره فيدل الاول على الفساد دون
الثاني وهنا مذاهب اخر لا حاجة لنا الى ذكرها وقد نبه على ذلك التفصيل المحقق الثاني في حاشية القواعد حيث ذكر جملة
من المعاملات المحرمة في اول الكتاب الى ان قال وهذه المعاملات كلها انما تفسد لرجوع النهي فيها الى احد العوضين او احد المتعاقدين
وهذا التعليل يشير الى هذا التفصيل وان كان العبارة اعم وبالجملة ظاهر من تتبع طريقة الفقهاء حكمهم بالفساد بتعلق النهي
الى احد الاركان كيف كان وقد يمنعون ايضا الفساد في بعض المقامات تمسكا بان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد ثم ان
النهي قد يتعلق بالمعاملة بنفسها وقد يتعلق بجزئها وقد يتعلق بوصفها اللازم وقد يتعلق بوصفها المفارق وقد يتعلق بامر
خارج والمسألة مبسوطة في كتب الاصول لا غرض لنا في ذكرها والعمدة بيان الوجه في الفساد في المحل المقصود فنقول لفظ النهي
بنفسه من دون ملاحظة امر خارجي لا يدل على الفساد باي نحو تعلق لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام لعدم اللزوم
ومدلول النهي انما هو التحريم في المنهي عنه والعقاب على فعله وترتب الاثر لا دخل له في ذلك لجواز ترتبه على امر منهي عنه كما
في صورة النهي لامر خارج كالبيع وقت النداء فانه حرام موجب للعقاب بالنهي ومع ذلك ذهب المشهور بل الكل الى عدم فساد
البيع بذلك وبالجملة لا ملازمة بين التحريم والفساد فلا دلالة لانه فرع اللزوم نعم نقول بان النهي متى تعلق بغير المعاملة
فاسدا اذا كان النهي متعلقا بالاركان لوجوه الاول مصير معظم الاصحاب اليه بل لم يزل الفقهاء كافة يستدلون في ابواب الفقه

بالنهي على الفساد كما ذكره المرتضى ره وهو واضح لمن تتبع ولا اقول بانه دال على الفساد شرعاً كما ادعاه المرتضى ره حتى يلزم
النقل في مدلول النهي بل الظاهر انه على معناه اللغوي والعرفي لكن هذا التمسك والاجماع كاشف اما من وجود قرينة تلزم
على ذلك او وجود دال على كون المنهي عنه فاسداً فيكون النهي امارة مخففة للموضوع وكيف كان فلا محيص عن القاعدة المزبورة
وقد وجدنا الفقهاء في صورة تعلق النهي بالاركان قائلين على هذا المعنى وان منعوا في صورة تعلق النهي لامر خارج فعليك
بالتتبع الثاني الاجماع الذي نقله المرتضى ره وغيره على ذلك كما هو مذكور في علم الاصول وجعله حجة على الدلالة شرعاً على الفساد
بفتوى كثير من الاصحاب معتقداً عليه ومشاهراً ائمة الثالث الاستقراء فانا قد وجدنا كثيراً من المعاملات المنهي عنها لكونها فاسدة بحيث
علم فساده من اجماع او شيء آخر بحيث لم يبق لنا بحث في فساده فاذا صار الغالب فيه ذلك يحمل المشكوك فيه على الغالب
من الفساد وان لم يدل فيه شيء على فساده الرابع ما ورد في الرواية في نكاح العبد بغير اذن سيده انه يصح لانه ما عصى الله
بل عصى سيده وهذا التعليل يدل على ان العقد لو كان فيه معصية لله لكان فاسداً لا يقال ان معصية السيد ايضاً معصية الله
تعالى فينبغي على هذا ايضاً ان يكون فاسداً لانا نقول الظاهر من الرواية ان معصية الله ابتداءً مبطل بمعنى انه لو كان العقد
محرما باصل الشرع لوقع فاسداً بخلاف ما لو كان التحريم لامر خارج فانه غير مبطل وهذا يدل على التفصيل الذي اشرنا اليه
من ان التحريم ان كان ناشئاً من اصل المعاملة بمعنى كون سببه احد الاركان لزم الفساد وان كان من امر خارج فلا ونكاح
العبد بغير اذن سيده ليس فيه تحريم من جهة نفس العقد ولا من اجزائه واركانه وانما هو المخالفة للمولى فان قلت ان هذه
الرواية تدل على كون العقد المنذور تركه ايضاً باطلاً كما لو حلف ان لا يبيع او نذر ونحو ذلك لان ايقاعه معصية الله قلت

بل لا

ليس كذلك بل الظاهر من الرواية كون نفس العقد معصية لله لو خلا ونفسه من دون انضمام امر خارج اليه وليس النذر
والعهد بالنسبة الى العقد الا كاذن المولى في العبد وان كان المنع في النذر عن الله تعالى لكن بواسطة الزام العبد نفسه
كما ان منع الشارع عن عقد العبد بواسطة منع سيده وبالجملة فظاهر الخبر كون العقد بنفسه معصية فقد يوجب بطلانه فتأمل
في سند الرواية وحجيتها في المقام خال عن الوجه لان سنده معتبر وحجيته في المقام لا ريب فيه اذ ليس الغرض الا تأسيس قاعدة
شرعية في ان المعاملة المنهي عنها فاسدة وليس المسألة اصولية لانا لا نتكلم في دلالة النهي على الفساد بل نجعله امارة مخففة للموضوع
فتدبر ولا معارضة لظهور التراخي في الاعمية عن البطلان والعدم لعدم التنافي نعم لو ادعينا دلالة الرواية على ان النهي يقتضي
بالفساد والتزم هذا المحذور ولو سلم التنافي والمعارضة فنقول ورود الخبر على مدلول التراخي ورجحانه عليها واضح
وليس الا كما لو قال المولى لعبده كل ما نهيتك عنه لو فعلته كان فاسداً بلا ثمرة بعد صدور نواه كثيرة عنه وقد مر نظائرها
الكلام في تأسيس اصالة التعبد في الاوامر فراجع وفي الجراحات كثيرة موكولة الى محلها في الاصول وهذه المقدار كاف فيما
نحن فيه بصدده بعد وضوح المرام الخامس ان النهي وان لم يدل على الفساد بالوضع ولكن تعلق المنع باحد الاركان
يقتضي كون المراد به الفساد فيكون بمنزلة القرينة نظراً الى الامر والنهي المتعلق بشيء ينساق الى الذهن بجهة المقصودة
بالذات ولا ريب ان المقصود الذاتي في المعاملات ترتب الآثار عليها واما الاباحة والتحريم فهما من التكاليف التي لا ربط لها
بالمعاملة من حيث هي كذلك فاذا تعلق النهي بها يدل على عدم وجود ما هو المقصود من المعاملة فيه وهو ترتب الاثر
لا عدم الثواب او وجود العقاب وبالجملة فتعلق نهي الشارع على شيء يدل على ان الآثار المطلوبة منه من حيث هو كذلك

غير مترتبة عليه وهو الفساد ولا فرق في ذلك بين العبادة والمعاملة وربما يقال انه على هذا لا يختص بصورة التعلق بالاركان
بل يعم المنهي عنه كيف كان وهو فرع لوجود الفرق اذ لو كان التعليق باحد الاركان فيكون المعاملة منهيا عنها واما
لو كان لغير ذلك كان المنهي عنه امراً خارجاً وان وجد ضمن معاملة فلا يصير الحيثية المذكورة آتية فيه بل لا حظ
فيه حيثية اخرى فلا تغفل بل التحقيق ان وظيفة الشرع انما هو الارشاد الى ما هو المصلحة والمفسدة كاوامر الطبيب في دوائه
بلا حظ في الجهات شيء وظاهر النهي كون الشيء ذا مفسدة مطلقاً ومنها عدم ترتب الآثار وان امكن ان يقال
يكفي في ذلك وجود المفسدة الكامنة الموجبة للعقاب وان لم يكن المفسدة وهو عدم ترتب الاثر لكن يمكن القول
بان الشيء الذي فيه مفسدة ذاتية توجب العقاب لا يجوز للشارع الحكيم امضاء آثاره ولوازمه المقصودة منه لان
الرخص لا تناط بالمعاصي وفيه نظر الا انه نوع تأييد ولعله الى ما ذكرنا ينظر قول من قال ان المنهي عنه لو كان صحيحاً لزم
من صحته حكمة يدل عليها الصحة ومن تحريمه حكمة يدل عليها النهي وهما اما متساويان او احدهما يزيد على الآخر فيلزم انتفاء المقصود
على الاول او الصحة اذ لولاه لما بقي على اصالة الاجتناب عن المعاملة وعلى الثاني يلزم ارتفاع الناقص بصورته
الى الصحة وترتب الاثر كاشف عن مصلحة فيه والتحريم كاشف عن مفسدة فاما ان يتكافئا فيلزم الصحة واما ان يختلفا فيلزم
عدم الصحة لرجحان المفسدة وعدم التحريم لرجحان المصلحة وهذا كلام جيد جداً وان رده كثير من الاصوليين وما يقال
ان هذا لا يدل على الفساد اذ غاية دوران الامر بين بقاء الصحة والتحريم ولعل التحريم مرتفع فهذا محض اذ لو فرض ارتفاع
التحريم خرج عن محل البحث اذ الفرض كونها معاملة منهيا عنها ومتى ثبت التحريم لزم البطلان لعدم امكان اجتماع وهنا كلام

المحقق

في النقض والحل موكول الى ما هو في الاصول في بحث النهي في العبادات واجتماع الامر والنهي ويشهد له ما ورد في الروايات
عن الائمة ع في بيان بطلان بعض المعاملات من التمسك بالنهي كما في صوم الربا ونهي النبي ص عن الغرر ونظائر ذلك مما لا يخفى
على المتتبع فان ظاهر هذه الاخبار ان المنهي عنه فاسد وذلك واضح والسادس ما ذكره بعضهم من ان النهي متى دل
على التحريم خصص ما دل على صحة العقود من قبيل احل الله البيع والصلح جائز واوفوا بالعقود والنكاح من سنتي ونحو ذلك
للتعارض بينها بالعموم والخصوص المطلقين فيخرج المنهي عنه عن عموم ادلة الجواز والاباحة والصحة وان كانت من الاحكام
الوضعية لكنها تابعة في هذه الادلة للحكم التكليفي بمعنى ان الصحة قد استفيدت من ادلة الاباحة ولزوم الوفاء فمتى زال
المحل بالنهي بلا وجه لبقاء الصحة وذلك نظير تبعية المفهوم للمنطوق اذ لو جاء ما يعارض المنطوق وسقط عن
الاعتبار فلا يلتفت بعد ذلك الى المفهوم وبالجملة المنهي عنه لخروجه عن ادلة الصحة يرجع الى اصالة الفساد الاولية
ولذلك نقول ان المنهي عنه فاسد لا ان النهي يدل على الفساد وما يقال ان هذا الكلام يتجه فيما لو كان دليل الصحة
منحصراً في العمومات التكليفية واما العمومات الوضعية كقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ونحو ذلك فلا يختص بالنهي
ويكفي ذلك في اثبات الصحة مع عدم التنافي بينها وبين التحريم فتدبر مدفوع بان الادلة الوضعية مع عدم وجودها
في كثير من الابواب واختصاصها بالمدعى لو كانت انما هي مسوقة لبيان امر آخر والادلة فيها على اثبات الصحة حتى يتمسك
بها في مقابل النهي وبالجملة المعاملة المنهي عنها لركنها فاسدة بامر من الوجوه وعليه طريقة الاصحاب في كل باب
من جملة المبطلات استدامة الاقالة وهو عبارة عن فسخ المتعاقدين العقدين بتراضيهما على ذلك والبحث فيه

نفع من جهات احدها في انها فسخ او بيع او عقد جديد مطلقا او مع التفصيل بين لفظ اقلت فيكون فسخا والمعقد ابتداء
فسخ مطلقا وثانيتها انه في حق المتعاقدين والشفيع فسخ او في حق الاول دون الثاني او بالعكس والحق انها فسخ مطلقا
وثالثها انه اذا تحقق الاقالة فهل العوضان مضمنان بالمثل مطلقا او بالمثل في المثلي وبالقيمة في القيمي في صورة التلف
واما مع الوجود فلا باس ورابعها في حكم الزيادة الحاصلة في العينين لطرفي النماء منفصلا او متصلا او لطرفي احداث
احد المتعاقدين و في حكم النقصان الطاري عليهما بفعل الله تعالى او الاجنبي وهذا هو المشترك بينه وبين باب الفوائد وخامسها
ان الاقالة يعتبر فيها الايجاب والقبول او يعتبر فيه اللفظ من الجانبين كيف كان او يكفي فسخ الواحد مع رضا الاخر
او التماسه قبله وسادسها ان الاقالة هل تجري في ابعاض العقود وبعبارة كالمجموع ام لا وسابعها ان الاقالة هل هي جارية
في العقود كافة سوى مثل النكاح الذي خرج بالاجماع او تختص بالبيع وثامنها ان الاقالة على تقدير التعميم او التخصيص هل
هي على القاعدة او شيء اقتضاه الدليل والا فهي منافية لادلة العقود وتفصيل الكلام في كثير من ذلك موكول الى كتب الفروع
وان اجمل فيه الاصحاب في تفصيل الباب ومحصل المطلب ان كونه فسخا مطلقا انما هو من جهة صدق الفسخ وعدم صدق
شيء من العقود عليه وكون قصد المتعاقدين من ذلك رفع اثر المقتضي الاول لا احداث مقتضي جديد ولا فرق في
هذا المعنى بين الالفاظ ولا الاشخاص واما الضمان فهو على القواعد الاتية في محلها في الاحكام ومثله احكام الزيادة
والنقصان فانها على القواعد العامة ولا دخل لها بباب الاقالة واما اللايق بالبحث لنا بالنسبة الى موضوع الكتاب الكلام
في الجهات الباقية فهنا مباحث الاول في بيان مقتضى القاعدة فنقول لاريب ان الاصل الاولي بعد ثبوت العقد

اللزوم

وترتب الاثر بقاؤه على هذه الحالة ولزوم الوفاء به والا يرتفع هذا الحكم الا بمزيل شرعي قام عليه الدليل وليس مجرد تراضي
المتعاقدين على الفسخ والتفاسخ منهما مزيلا قهرا كما انه لا يكون مزيلا في النكاح فلا بد في اثبات كون ذلك مزيلا بالاقالة ورجوع كل من
المالكين الى ماله من دليل معتبر والا فهو خلاف القاعدة وما يقال ان العقد انما هو للمتعاقدين ولا دخل لاحد في ذلك والحق منحصر فيهما
وكل مسلط على حقه فاذا اجاز كل منهما عن حقه فلا يعارضهما احد في ذلك مدفوع بان كون الحق لهما لا يقتضي تسلطهما على
رفع السبب الشرعي الا بتشريع من الشارع كما في النكاح فانه لا ريب ان الحق للزوجين لا يعارضهما فيه معارض
ومع ذلك لو تقايلا وتفاسخا لا ينفعهما في ابطال اثر النكاح فلا بد من اثبات كون الفسخ والتراضي مزيلا له وهو الاثر
على خلاف القاعدة ويمكن ان يقال ان العمدة في ادلة لزوم العقد وعدم ارتفاعه بالفسخ انما هو عموم اوفوا بالعقود فانه
دال على اللزوم الذي لا يرتفع بفسخهما او احدهما ولا ريب ان الظاهر من هذه الاية بعد كون الارتباط ماخوذا في مفهوم
العقد كون لزوم الوفاء من احد الجانبين مرتبطا بالاخر كما ذكرناه في باب التقابض مع الامتناع فاذا جاء الارتباط فنقول اذا
بنيا على عدم الوفاء فلا يجب على احد منهما الوفاء لان الوجوب على البايع فرع وفاء المشتري وبالعكس فاذا بنى البايع على الفسخ لا يجب
الوفاء على المشتري واذا بنى المشتري على الفسخ لا يجب الوفاء على البايع فاذا تراضيا على الفسخ لا يجب الوفاء على احد منهما فلا
بقاء اللزوم فتصير الاقالة سارية في العقود كلها الا ما خرج بالدليل او نقول ان الظاهر من عموم اوفوا بالعقود ان لزوم الوفاء
على احدهما انما هو لحق الاخر وبعبارة اخرى ان هذا الامر توصلي والغرض منه عدم ضياع حق المتعاقدين فانهما مع تراضيهما على العقد
لكل منهما جهة مقصودة منه يريد حصوله ولا وجه لتضييع ذلك ولذلك امر الشارع بالعمل بمقتضاه حتى لا يضيع حق احدهما ولكنه

بعد تراضيهما على التقايل والتفاسخ فقد رفع اليد كل منهما عن حقه والناس مسلطون على حقوقهم فلا وجه لبقاء اللزوم وبعبارة
اخرى المتبادر من ادلة اللزوم كونه لاجل مصلحة المتعاقدين لا للتعبد المحض فبعد تراضيهما لا مانع من الفسخ الثاني
في جريانها في ساير العقود او اختصاصها بالبيع ومنشأ البحث ان الاقالة على خلاف القاعدة وقد دل عليه النص والاجماع
في البيع فيبقى ساير العقود على القاعدة والخبر المروي في هذا الباب قول الصادق عليه السلام ايما عبد مسلم اقال مسلما في البيع اقاله الله
عثرته يوم القيمة وهذا الخبر مختص بالمسلم وبالبيع ولكن الحق جريانها في مطلق العقود الا ما خرج بالدليل اما بناء على القاعدة
كما ذكرناه فلا بحث في التعميم وهذا الخبر ايضا يكون مؤكدا في بعض الموارد واما لو قلنا بانه على خلاف القاعدة كما هو
معقد الفتاوى ايضا بالتعميم نظرا الى ان الرواية دلت على ان الاقالة انما هي في يد المتعاقدين وفي اختيارهما وبعبارة اخرى
الخبر مشعر بل دال على ان اللزوم ليس الا لحق المتعاقدين وان ارادا التفاسخ فلا مانع من جهة الشارع والا لما نسب
الاقالة الى العاقد وذكر له الاجر الاخروي ولو كان هذا شيئا مجعولا من الشرع في مورد خاص لما ناسب ذلك التعميم وبعبارة
ثالثة جعل الصادق عليه السلام العلة في ترتب الثواب الاخروي رفع اليد عن الحق والاقالة وهو يعم الابواب كلها وذكر البيع
بالخصوص لا يدل على التخصيص بل ذكره اما باعتبار كونه الغالب في ذلك او لان لفظ الاقالة يطلق في البيع دون غيره
ولعل الاول اوجه لان العقد المبني على الارفاق وعليه المدار في المعاش والمكاسب غالبا ويشعر بما ذكرناه تعليل بعض الاصحاب
كالعلامة والمحقق الثاني والشهيدين في باب التقايل في العقد بانه معاوضة محضة فتجري فيه الاقالة وظاهرهم ان ما لم
يكن فيه جهة تعبدية كالنكاح الذي دل عليه الدليل فلا مانع من الاقالة وهو يرشد الى ان المناط الفسخ بين البيع وغيره

في الحاق

من المعاوضات حتى في مثل الشفعة ايضا وان كان في جريانها في مثل الضمان نظر فان ذمة الضامن متى ما اشتغلت فيشكل
الحكم بانتقال الحق من ذمته الى ذمة المضمون عنه لا بضمان جديد وكون الاقالة فيه ايضا موجبا لذلك محل نظر لكن
في باب المعاوضات العينية او غيرها فالمناط منقح ويمكن التمسك بظهور الاجماع ايضا على ذلك فان الاصحاب في كل عقد لازم
سوى ما خرج ذكروا انه يبطل بالتقايل ولم يستندوا في ذلك الى دليل خاص او عام وظاهرهم ان القاعدة الاولية
او المؤسسة من دلالة الرواية قاضية بجواز التقايل وبطلان العقد به فيما لم يثبت فيه جهة تعبد فتدبر قديما
وحديثا على الاقالة والفسخ مع التراضي في ساير العقود كما نقله من ذلك الثالث في ان الاقالة كما تجري في تمام العقد
تجري في البعض ايضا فيصير باطلا بالنسبة الى ما وقع فيه التقايل وتصير مسألة نظير البطلان في بعض العقد من اول الامر
كما في بيع ما يملك وما لا يملك كالشاة والخنزير والخل والخمر فكما ان فقد الشرط لبعض المبيع يكون موجبا لبطلان العقد بالنسبة
اليه ابتداء فكذلك طريان المانع قد يكون مبطلا بالنسبة الى البعض دون الباقي والوجه في ذلك ان العقد كما قررناه سابقا
ينحل الى عقود فكل جزء من اجزاء العقد عقد برأسه والمراد باجزاء العقد ابعاض متعلق القابل المتعلق ذلك العقد على كله
بمعناه في محله مع الاخلال المبني على باب الاقالة وليس غرضنا من ذلك ان ابعاض المبيع بيع حتى يشمله قوله من اقال مسلما
في بيع بل الغرض انه كما تسرينا من البيع الى ساير المعاوضات نسري من الكل الى الابعاض اذ العلة ليس الا تسلط المتعاقدين
على الفسخ ومتى ما كان العقد قابلا للتفكيك وصحة البعض وبطلان الباقي فالمقتضي لجواز الاقالة موجود والمانع مفقود والقول
بان بطلان البعض دون الباقي مختص بصورة كون البعض مما لا يملك ونظايره وجريانه في الاقالة ممنوع والدليل دال على

الجواز في البيع والظاهر من المجموع كلام فخر تنزل اذ بعد ما جاز في العقد بقاء ببعض دون الاخر وثبت التسلط على
الفسخ للمتعاقدين فاي محذور في ذلك والخصوصية لمسئلة الشاة والخنزير في ذلك بل الظاهر ان الركون العقد
قليلا للتبعيض كما اوضحناه في مسئلة الانحلال الى العقود بل لنا ان نقول ان الاقالة في الابعاض يصدق عليها انها اقالة
في بيع لان كلمة في للظرفية الحكمية هنا والاقالة في البعض اقالة في الكل ومتى ما ثبتت في ابعاض البيع ففي ابعاض سائر
العقود بعدم القول بالفصل ولعله يشير الى ما ذكرناه من عبارة المسالك واطلاق الاذن في الاقالة يشمل الكل والبعض فيرد
مضافا الى اجماع الاصحاب جواز التبعيض ومنع بعض العامة في السلم متمسكا بانه يصير سلما وبيعا وقد نهى النبي ص عنه
مبني على كون الاقالة بيعا ولا نقول به مع ما يمكن فيه من المناقشات اخر الرابع قال الشهيد الثاني ره في ضبطها ان يقول
كل منهما تقايلنا او تفاسخنا او يقول احدهما اقلتك فيقبل الاخر فلو يكفي التماس احدهما من قبوله وظاهر كلامه ان الصيغة
معتبرة في ذلك فلا يكفي فيه الفعل والذي يقتضيه النظر الصحيح انه لو تقابضا مع قصدهما الفسخ ودلالة المقام
عليه من معاطاة ونحوه لكفى في الفسخ والمعتبر صدق الاقالة عرفا وهو يتحقق بذلك كما لا يخفى على من راجع العرف وفي
هنا اكثر انه لو قال احدهما اقلتك وقبل الاخر قبولا فعليا دالا على الرضا كفى بالاولوية ولو قال احدهما اقلني فقال الاخر
اقلتك فظاهر كلامه عدم الاكتفاء به بل لا بد من قبول الاخر بعد ذلك ولا ارى انه لو قبله بالفعل كالتقابض تحقق فيه
الاقالة فيصير داخلا تحت الادلة واما لو اكتفى بالامر السابق وسكت بعد قول الاخر اقلتك ولم يحصل هناك تقابض
ففي كون اقالة نظر من جهة بقاء حكم العقد من ان الاقالة يصدق عرفا عليه بحسب الظاهر ولا ريب ان الثاني في غاية القوة

وحصولها بعد ما ورد في باب النكاح في الرواية من قوله زوجتك بعد قوله زوجني فلتطايره وبالجملة
الميزان صدق الاقالة والتفاسخ عرفا وشيوع العربية والماضوية ونحو ذلك مما يشترط في العقود
من جملة المبطلات استدامة الفسخ باصل جواز العقد كما في العقود الجائزة او بسبب من
الاسباب المسلطة على الفسخ وبعد ثبوت جواز الفسخ لا كلام في انه مبطل وانما البحث هنا في امرين احدهما
في ذكر الاسباب التي ذكرها الفقهاء للفسخ في العقود اللازمة وثانيهما في بيان الضابط في ذلك والوجه
في كون هذه الاسباب موجبا لجواز الفسخ مع ان الاصل في العقد مبني على اللزوم فنقول قد ذكر الفقهاء من اسباب
الفسخ المجلس في البيع وكون احد العوضين حيوانا الى ثلثة ايام وشرط الخيار لاحد المتعاقدين او
لهما او لاجنبي وامر من شرط له المؤامرة في بيع كان او غيره وتاخير احد العوضين عن ثلثة ايام والغبن وغصب
احد العوضين على فوت المنفعة وعدم تسليم الغرر وخيار ما يفسد ليومه والعيب في البيع ونحوه من المعاوضات
والعيب الموجود قبل العقد او المتجدد قبل القبض في البيع والاجارة ونحوهما ومنه امتزاج النقطات في
بيع الخضر لان الشركة عيب والتدليس بنحو تحمير الوجه ووصل الشعر ومنه التصرية في بيع الانعام والكذب في
راس المال والخليط في العوض كشرب اللبن بالماء والحنطة بالتراب ونحوه وفوات الشرط وتبعض الصفقة
في متاع واحد او متعدد ان دخل الاول تحت الشركة المعدودة من العيوب ايضا وتفليس المشتري مع بقاء الثمن في
ذمته ووجود العين وظهور اعسار الضامن من بعد الضمان وكذا الحوالة والكفالة في وجه ومزارع عامل المزارعة

ما هو شديد ضررا ما عين في العقد وانقطاع الماء في اثناء مدة المزارعة وعروض العذر الشرعي او العقلي او العادي
او طرد مانع من استيفاء المنفعة عام للكل او خاص بالموجود والجنون والخصاء والجب والعنن والجذام
والبرص والمرض خلاف في البعض في الزوج والجنون والجذام والبرص والعمى والاقعاد والقرن والعفل
والرتق والقرح وكونها زانية ومحدودة بالزنا على اشكال في الثلثة الاخيرة في الزوجة وظهور الزوجة امة ومبعضة
مع اقدامه على انها حرة وظهور الزوج عبدا ومبعضا مع اقدامها على انه حر وظهورها ثيبا مع اقدامه وشرط
انها بكر وعجز المكاتب عن اداء مال الكتابة وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ولكن جملة من هذه الخيارات
منصوصة وكثير منها غير منصوصة بالخصوص فمثل خيار المجلس دل عليه الاجماع والخبر المعروف البيعان بالخيار ما لم
يفترقا وخيار الحيوان الى ثلثة ايام للمشتري كما في النص وشرط الخيار ثابت بعموم المؤمنون عند شروطهم وخيار
التفليس بقوله من وجد عين ماله فهو احق به وخيار عيوب النكاح بقوله انما يرد النكاح من الجنون والجذام
والبرص والعفل ونحو ذلك ولكن العمدة في فتح هذا الباب واثبات الخيار في هذه المقامات الكثيرة مع ان العقد
لازم بالاصل انما هو عموم ما دل على نفي الضرار كما حققناه في الجنة وبيان ذلك ان عموم ادلة اللزوم من قبيل
عموم اوفوا بالعقود ونحوه دل على لزوم الوفاء مطلقا سواء كان هناك ضرر ام لا وادلة نفي الضرر والضرار دلت
على ان الحكم الذي ينشأ منه الضرر والضرار منفي في الشرع كما ان الضرر الواقع من العباد بعضهم الى بعض فهي
سواء كان من جهة لزوم العقد او من جهة اخرى فالتعارض بينهما بالعموم والخصوص من وجه ومورد الاجتماع

ما اذا لزم الضرر والضرار من لزوم العقد فادلة الضرر ينفي الضرر وادلة اللزوم حيث يستلزم للضرر فيقدم قاعدة
الضرر هنا لوجوه احدها ان الاضرار محرم والوفاء بالعقد واجب فيصير من باب اجتماع الحلال والحرام مع عدم
امكان الجمع ولا ريب ان في هذه بحكم العقل بتقديم جانب النهي لان رفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فان قلت
كما ان فعل الحرام مفسدة فكذلك ترك الواجب فلا وجه لجعل الثاني دفعا للمنفعة بل هو ايضا مفسدة لا بد
من دفعها فيتعارض قلت المفسدة اللازمة في ترك الواجب تبقى في فعل الحرام اصح والثاني يقدم على
الاول بل نقول ليس غرضنا من المفسدة العقاب بل المراد من المفسدة هو ما كان في ماهية الحرام موجب لتعلق حكم
التحريم فالواجب والحرام بالنسبة الى العقاب سواء واما بالنسبة الى المفسدة الكامنة والتاثير الذاتي فما في الواجب
نفع لا يجوز تركه وما في الحرام ضرر يجب دفعه ودفع المضرة اولى من جلب المنفعة ومن اعترض على هذه القاعدة فقد غفل عن
هذه الدقيقة فتامل حتى يتضح الامر وثانيها ان الاكثر في مقام تعارض الواجب والحرام وعدم امكان القول
بهما بنوا على تقديم جانب التحريم كما ذكروه في اجتماع الامر والنهي وكل من قال بعدم جواز اجتماعهما قدم النهي
وثالثها ما ورد في الخبر انه ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ومقتضاه ان جانب التحريم يقوى على
مقابله والمراد بمقابله ما يعم الوجوب بقرينة ذكر الحلال في مقابلة الحرام ورابعها صيرورة الاكثر بل الكل هنا على تقديم جانب
الضرر كما لا يخفى على المتتبع وخامسها ما قررناه في مبحث نفي الضرر ان هذه القاعدة عقلية غير قابلة للتخصيص وما
ذكرناه من وقوع بعض افراد الضرر قد اجبنا عنه بما لا مزيد عليه فراجع ما حققناه في ذلك البحث وبالجملة التقديم

ادلة نفي الضرر على دليل لزوم العقد مما لا بحث فيه وهذه الخيارات الا ما شذ منها داخلة تحت دليل الضرر كما
يظهر بعد التأمل ولا حاجة فيها الى ادلة خاصة وان وردت في بعضها فتدبر نعم هنا اشكال وهو ان ادلة
نفي الضرر تدل على انه منفي في الشرع فلا وجه لتعيين الخيار لذلك اذ غاية ما افادة الدليل من لزوم طريق يرتفع
الضرر واما ان ذلك هو الخيار فلا دلالة فيها على ذلك وقد اشرنا الى هذا الكلام في كشف الضرر راجع فمثل الغبن او
العيب الذي اشتراه بالخيار يمكن دفع الضرر فيه بدفع ما به التفاوت ايضا من صاحب المال او من بيت المال او نحو
ذلك ويندفع الدفع الضرر واما ان الطرق متعددة لكنه باي نحو فرض يلزم منه ضرر آخر سوى الخيار وتفصيله قد ذكر
في كشف الضرر فلا نعيده وعليك بالتدبر مضافا الى ان الادلة تنصرف الى ما هو المعتاد ومتداول الناس في دفع ذلك الضرر
حيث لم يبين الشارع له طريقا معينا ولا ريب ان طريقة الناس في المعاملات اذا فعل واحد منهم خدعة او تدليسا او
بها الاضرار اذا اراد دفع ذلك يقولون خذ مالك واعطني مالي واما الكشف ودفع ما به التفاوت ونحو ذلك فهذه
امور يستلزمه التكلفات كثيرة واحكام مخالفة للاصل من جهات سيما ان الضرر الناشئ من المعاملة انما يرتفع لو رضا
وطبعه بارتفاعها ولا يلزم البطلان لعدم الحاجة في دفع الضرر عليه بل يكفي في ذلك الخيار فتدبر وههنا اشكال آخر وهو
انا لو بنينا على اثبات الخيار بمجرد الضرر لزم من ذلك فتح باب عظيم اذ ليس هناك معاملة والا ويتحقق فيه ضرر على احد
المتعاقدين غالبا اذ جهات لزوم الضرر مما لا تنضبط كما لا يخفى وعليك بنقل القول بان ادلة نفي الضرر يثبت الخيار ويندفع
بان الضرر الموجب للخيار يعتبر فيه امور ثلثة احدها ان يكون مما لا يتسامح به عادة ولا يتحمل في طريقة الناس شاملة وهذا القيد
فليحفظ

فلا تستفيد من اطلاق لفظ الضرر فانه ينصرف الى ما يعتد به بل يمكن ان يقال ان ما يتسامح به في العادة
لا يعد ضررا اصلا وثانيهما ان يكون الضرر ناشيا من المعاملة ومن المتعاقدين لا من سبب سماوي او من
اجنبي وبعبارة اخرى يشترط ان يكون الضرر ناشيا من جهة المتعاقدين من جهة العوض فلا يرد ان انقطاع
الماء في المزارعة موجب للخيار مع انه ليس من جانب المتعاقدين ووجه الدفع ان انقطاع الماء يوجب كون
الارض المعامل عليها مما لا ينتفع بها فاعطاؤها في مقابل العمل من العامل مع كون عمله مما يتقوم وطالبه اخل
اضرار عليه من المالك فتدبر جدا وهذا ايضا مستفاد من ان الضرر الذي يجب دفعه على احد المكلفين ما كان لزومه
من جهة شخص آخر او شيء آخر اذ لا تزر وازرة وزر اخرى فالضرر اللازم المندفع بالخيار الذي يوجب
على الجانب الآخر ما كان ناشيا من جهته وثالثها ان لا يكون الضرر مما اقدم عليه المتضرر بنفسه اذ لو كان الضرر
باقدامه عليه كما لو اشترى مع علمه بالغصب او الغبن او نحو ذلك فقد اسقط احترام ماله والجانب الآخر ايضا
وان كان سببا للضرر لكن المباشر اقوى منه والمقدم على ضرر نفسه لا حق له على غيره ومتى ما تحقق الضرر بهذه الشرائط
فنقول بثبوت الخيار ما لم يدل دليل على ارتفاعه بطريق آخر ولا يلزم من ذلك محذور اصلا فتدبر
ومن جملة المبطلات اللاحقة تعذر الوفاء بالعقد وهذا يتحقق بتلف العوض المعين عينا كان او منفعة او عملا
من اي الجانبين كان ومن هذا الباب ما ذكره الفقهاء في ابواب العقود ان تلف المنفعة والسكنى والتحبيس والاجارة والعارية
والصلح لو كان على منفعة يوجب البطلان مع التعيين وكذا تلف الثمن والمعين قبل القبض وقس على ذلك سائر العقود

ونحوه وفوات متعلق الوكالة كموت العبد الموكل في بيعه او انعتاقه وموت الدابة المشروط في عقد المسابقة كون السبق
عليها او تلف الآلة المعينة في الرماية والضابط في ذلك كله تعذر الوفاء بالعقد ووجه البطلان بذلك ان الصحة تستلزم
العمل بمقتضاه فلو عمل بمقتضى العقد في غير ما تعلق به فهو عمل بخلاف مقتضاه مع ان الغرض العمل بمقتضى العقد والوارد
العمل بمقتضاه في متعلقه فالفرض تعذر اداؤه بحيث لا يمكن الوفاء به فالتكليف به الا تكليف بما لا يطاق وهو
منفي ونفي اللازم قاض بنفي الملزوم فيبطل وهذا في غير باب المعاوضات او المعاوضات التي لا سبيل فيها الى القول بالضمان والغرامة
كالمزارعة والمساقاة والنحو واما في مثل البيع والاجارة والصلح فيمكن ان يقال لا مانع من القول بان العوض او المعوض المعين
اذا تلف فنقول ببقاء العقد على لزومه ونقول بلزوم المثل والقيمة على قاعدة الضمان كما لو كان مال شخص في يد الآخر
مبنية على الضمان فتلف اذ لا ريب في وجوب دفع المثل والقيمة فهنا كذلك فلا وجه للبطلان كما في صورة ما اذا كان
التلف من البايع او الموجر او من قبل اجنبي فانهم ذكروا ان المشتري والمستاجر يتخير بين الفسخ لفوات عين ماله
وبين الرجوع بالمثل والقيمة على المتلف فلم لا يجوز ذلك فيما لو كان بآفة سماوية لتساوي الصورة في اصل الضمان
وكون التلف من مال البايع والموجر بل احتمل الشهيد الثاني في اجارة الروضة الرجوع الى الموجر باجرة المثل لو تلفت
المنفعة قبل القبض تمسكا بقاعدة الضمان كالرجوع على الغاصب وعلى الموجر اذا اتلفها بنفسه مضافا الى انه
لا فرق في الضمان بين الكل والابعاض والجزء والوصف كما لو تعيبت العين او المنفعة في يد الموجر او البايع فللمشتري
والمستاجر الرجوع عليه بالارش سواء كان التعيب بفعل الله او بفعله او بفعل اجنبي فكذا في ضمان الكل والبعض فالفرق

بين صورة

بين صورة الاتلاف والتلف وما الفرق بين الاوصاف واصل العوض كلا او بعضا حيث حكموا في تلفه بالبطلان
وهذا الاشكال وارد على من ادعى كون المال المفروض على القاعدة واما لو قيل بان في صورة التلف الحكم بالبطلان
انما هو لدليل خاص من اجماع او نص والا كان مقتضى القاعدة الصحة والضمان او الضمان في غير هذه الصورة ثبت بالدليل
والا كان مقتضى القاعدة البطلان لا يرد هذا الاشكال بوجه والذي تقتضيه النظر ان يقال ان ادلة الوفاء بالعقد قاضية
بلزوم ايفاء العقد على مقتضاه من الملك والتمليك واجراء الاحكام اللاحقة عليه ففي صورة كون التلف بفعل البايع
مثلا او بفعل اجنبي فلا مانع من ابقاء العقد على مقتضاه نظرا الى ان العين التالفة كانت ملكا للمشتري في يد
البايع وقد اتلفها متلف بلزوم الغرامة والضمان فيبقى العقد على مقتضاه من الملكية ويرجع المشتري على عوض ماله المتلف
بحيث يوجب الضمان غاية لما كان للعين خصوصية وقد فاتت ولا يمكن استدراكها جبر هذا الضرر بالخيار فان شاء فسخ
وان شاء استرجع الثمن ان كان دفعه وان شاء رضي بالبقاء على ملكه ورجع على متلفه بمثله او قيمته واما في صورة كون
التلف بآفة سماوية فالذي يجب على البايع دفعه بحمل العقد انما هو عين المبيع وقد تلفت ولا وجه للتكليف بما
لا يطاق واما المثل والقيمة فلا وجه لدفعها فتبطل العقد وبعبارة اخرى المبيع في يد البايع قبل القبض مضمون عليه
بالنص والاجماع وان كان باذن المشتري بحيث لم تكن يده يد عارية بل يد مأذون فيها ولكن هذه القاعدة انما دلت
على ضمان العين دون غيره وبعبارة اخرى المبيع مضمون على البايع بمعنى ان تلفه من مال البايع كانه لو لم يبع وليس ذلك
تغريم شيء زائد وهناك سبب آخر للضمان وهو الاتلاف الموجب للمثل والقيمة لما دل على ان من اتلف مال غيره فهو له ضامن

ضامن يعني صورة الاتلاف هنا اجمع بين سببا الضمان قاعدة ضمان المبيع التي دل عليها النص وانعقد به الاجماع وقاعدة
الاتلاف التي قضت بها ادلة العقل والنقل فالمشتري بالخيار بين قطع النظر عن قاعدة الاتلاف والرجوع الى قاعدة
اصل المبيع وهو الفسخ لان ضمانه انما هو بعينه بمعنى كونه من مال بايعه فيلزمه البطلان ورجوع الثمن وليس وراء ذلك شيء
ولذلك صرح من قال بان المبيع قبل القبض مضمون على البايع بان معناه كون تلفه من ماله لا بمعنى الزامه بالمثل او القيمة
ولولا الاجماع على الضمان بهذا المعنى لم يكن له وجه لانه مال المشتري في يد غيره مع اذنه فينبغي كونه كساير الامانات
المالكية في عدم الضمان مع انه يضمن للنص والاجماع لكن بالمعنى السابق وبين قطع النظر عن ذلك والرجوع الى قاعدة
الاتلاف ومطالبة المتلف بالمثل والقيمة بايعا كان او غيره بخلاف صورة التلف السماوي فان فيه لا وجه للضمان
سوى قاعدة البيع وقد قررنا ان ضمانه عبارة عن كونها تلف من مال بايعه كما دل عليه النص ولا وجه لضمان المثل
والقيمة حتى يكون المشتري تسلط عليه وليس عنده الا دليل الوفاء بالعقد وهو دال على ذلك في خصوص ما تعلق به العقد
وقد امتنع بتلف المال ولا تكليف الا مع القدرة ولا دلالة في دليل الوفاء على رفع المثل والقيمة ابدا وذلك واضح
ومما قررناه ظهر ان التلف السماوي في يد البايع ايضا ليس على الاطلاق موجبا للبطلان بل انما هو في صورة عدم وجود سبب آخر
للضمان غير قاعدة البيع فلو فرض ان البايع غصب المبيع ومنعه من ملكه عدوانا فصارت يده عادية ضامنة للعين
او المثل والقيمة كساير الغصاب ثم لو تلفت العين في يد البايع بآفة سماوية فالمشتري بالخيار ايضا بين فسخ العقد
واسترجاع الثمن وبين مطالبة الغاصب بالمثل والقيمة وملخص الكلام ان تعذر الوفاء بالعقد عبارة عن فوات المتعلق به
المعقود عليه

العقد بعينه ومتى ما حصل ذلك ولم يكن هناك سبيل آخر يقوم مقامه بسبب شرعي لزمه البطلان لانحصار الامر في ذلك
وعدم جريان دليل الصحة في هذا الفرض وهو كصورة التلف بآفة سماوية مع عدم كون يد البايع عدوانا كما قررناه
ولو كان هناك سبيل آخر لصاحب المال لتعذر تسليمه فيتخير بين الطريقين فان شاء اخذ بقاعدة ضمان المبيع وبنى
على كون التلف من مال بايعه ويسترجع عوضه وان شاء بنى على الاخذ بقاعدة اخرى موجبة للضمان كالاتلاف من بايع
او اجنبي او غصب حيث يكون اليد المتعلقة عادية فيأخذ المثل والقيمة ويطالب بجهة الوفاء هنا لا عما فرض المشتري
عن ذلك فتدبر في المقام فانه من مطارح الافهام فاما الحكم بالارش في صورة التعيب الذي كان من قبل الله تعالى
فلا يرد نقضا على ما نحن فيه لانا ان قلنا بان الارش على القاعدة بمعنى انه جزء من الثمن يسترجع في مقابل جزء من
المبيع فات فلا بحث لانه منطبق على ما ذكرناه هنا اذ كما ان تعذر الوفاء بالكل مبطل للكل كذا تعذر الوفاء
بالجزء فيسترجع ما بازائه من الثمن وان قلنا بانه ليس على القاعدة بل هو من ضمان الوصف والوصف غير مقابل
بالعوض فلا فرق بين وصف الصحة وغيره بل انما هو شيء قضى به النص والاجماع اذ لا سبب غيرهما ان الوصف ان
التعيب لم يقع من البايع حتى يضمنه بقاعدة الاتلاف وادلة الضرر وليس مقابلا بالعوض حقيقة حتى يتبعض
بفواته فليس الا انه شيء تعبدي فلا بحث ايضا لانه خرج بالدليل وبقي ما نحن فيه على القاعدة من لزوم البطلان وقد مر
تحقيق القول في انطباق الارش على القاعدة وعدمه في ضبط مستثنيات العقود بما لا مزيد عليه فراجع وتستكشف فروع
تعتبر عليها بالتتبع في كلمات الاصحاب وبالله التوفيق   من جملة المبطلات استدامة الموت والجنون والاغماء

سواء طال زمانها ام قصر لكن بطلانها بها انما هو في العقود الجايزة دون اللازمة وجعل الشهيد الثاني البطلان بها من احكام
العقود الجايزة قال المحقق في الشرايع في باب الوديعة وهي عقد جايز من طرفيه يبطل بموت كل واحد منهما وقال في المسالك
لا اشكال في كون الوديعة من العقود الجايزة فيبطل بما يبطل به من فسخها او خروج كل منهما من اهلية التكليف بموت او جنون
او اغماء وقال في المضاربة في المسالك لما كان هذا العقد من العقود الجايزة تبطل بما يبطل به من موت كل منهما وجنونه واغمائه
وقال في الوكالة تبطل الوكالة بالموت والجنون والاغماء من كل واحد منهما هذا موضع وفاق لانه من احكام العقود الجايزة
ذلك وبالجملة من تتبع كلمة الاصحاب ان العقد الجايز يبطل باحد الامور الثلثة من اي الطرفين كان واما العقد اللازم
كالبيع والصلح والاجارة والحوالة والضمان والكفالة والصلح والسبق والمزارعة والمساقاة ونحو ذلك فلا تبطل بالثلثة
وان كان يبطل بالموت في بعضها من جهة الموت بل من جهة تعذر الوفاء ونحو ذلك وبالجملة الكلام هنا في ان
هذه الامور الثلثة لو لم يكن حيثية اخرى لا تبطل العقد اللازم نعم لو كان هناك جهة اخرى كما في صورة اشتراط المباشرة
على الاجنبي وعلى العامل في المزارعة والمساقاة فيبطل العقد بموت العامل خاصة كما نصوا عليه في كتب الفروع وذلك
لتعذر الوفاء بالعقد على ما هو عليه ووجه عدم البطلان واضح من استصحاب بقاء حكم العقد والاطلاق ما دل على الصحة الشامل
لصورة الموت والجنون والاغماء ايضا ودعوى ان ادلة الصحة امور تكليفية كاوفوا بالعقود ونحوه وهو غير آت
مع الخروج عن اهلية التكليف مدفوعة بان المقصود اثبات الصحة ولا تلازم بين الحكم التكليفي والوضعي فكما ثبتت الصحة
بمجرد العقد كذلك يبقى بعد ذلك ايضا صحيحا ما لم يتحقق فهو ايضا في حكم العقد اللازم لاستصحاب حكم العقد وعدم مدخلية الجنون
فتدبر

في ذلك واما الهبة فهي ان كانت لازمة كهبة ذي الرحم والزوجين والهبة المعوضة فهي كغيرها من العقود اللازمة
والوجه ما مر واما لو كانت مركبة كغيرها من الهبات التي للواهب الرجوع فيها ما لم يتلف العين عقلا او شرعا ولم يعوض
ايضا على قول معروف فهي ملحقة باللازم في عدم البطلان بالموت والجنون والاغماء بل هي بالموت تصير لازمة
والوجه في ذلك كله واضح مما مر وقد دل على عدم البطلان بالموت ونحوه في بعض هذه العقود ادلة خاصة كما
في الاجارة فيمكن التمسك في ذلك بعدم القول بالفصل ايضا مضافا الى القاعدة واما العقود الجايزة كالوديعة
والعارية والشركة والمضاربة والجعالة والوكالة والسكنى المطلقة والقرض في قول معروف والوصية فظاهر
كلام معظم الاصحاب حيث جعلوا البطلان بها من احكام العقود الجايزة بطلان ذلك كله باحد الثلثة وان ذكروا ذكره
في بعض الابواب واكثرهم ذكروا في الوديعة والمضاربة والوكالة لكن التعليل قاض بالعموم وقد مر ما يرشد الى ذلك
اليه والوجه في المسئلة ان كان هو الاجماع فهو في الثلثة المذكورة من العقود محقق ومنقول في كلامهم والشركة
كالمضاربة او كالوديعة والجعالة كالوكالة بعوض والسكنى كالعارية بل فرد منها ايضا على القول بانها تمليك ودونها
كالوديعة فيصير هذه العقود السبعة مورد الاجماع والظاهر انه كذلك وارسل الشهيد الثاني وغيره المسئلة ارسال
المسلمات الدال على ذلك ودعوى عدم القول بالفصل ايضا بعد تحقق الاجماع وفي بعضها ايضا من جهة كدعوى
الاجماع البسيط على الجميع واما القرض فعلى القول بانه لازم فلا بحث فيه وعلى القول بالجواز فنقول هو ايضا كذلك
يبطل بموت المقرض وجنونه واغمائه وكذلك في جانب المقترض لدخوله تحت التعليل وعدم القول بالفصل

وسيجئ تفصيل الكلام في تحقيق حكم البطلان في تحرير القاعدة واما الوصية فهي لا تبطل بموت الموصى نظرا الى ان وجه تحققه
انما هو بما بعد الموت فحصول موته بمنزلة شرط تحقق الوصية واما موت الموصى له ففي بطلانه به وعدمه اقوال ومقتضى ما ذكرناه
البطلان مع حيوة الموصى او وفاته مع عدم تحقق القبول وورد في النص انتقال حق القبول الى الوارث وعمل به جماعة وحمله
آخرون على عدم ارادة الموصى الخصوصية يعني خصوص الموصى له وجمعوا بذلك بين الاخبار وبالجملة لو قيل بعدم بطلانه فانما
هو للدليل وهو غير قادح فيما ذكرناه واما الجنون والاغماء فبعد الانتهاء الى اللزوم من تحقق القبول وموت الموصى غير قادح ومع
عدمه كما في حيوة الموصى وان قبل الموصى له او بعد وفاته لعدم قيام الدليل به من اجماع او نص ولا قضاء قاعدة لذلك ولعل
هذه الاحكام من جهة عدم كون الوصية عقدا جايزا وانما هو عقد لازم وان كان للمتعاقدين فيه الفسخ في بعض الازمنة كخيار
المجلس في البيع وبطلانه بجنون الموصى او اغمائه ليس من حيث كونه عقدا جايزا بل من جهة طريان الحجر المبطل للتصرف مع ان
منع البطلان بها ايضا ممكن لعدم وجود دال عليه وطريان الحجر لا يمنع من صحة ما مضى من التصرف وبالجملة فحكم الوصية خارج
عما نحن فيه وان كان منشأ البطلان القاعدة فلا بد من التأمل فيها فنقول يمكن تحرير القاعدة هنا بما اشار اليه الاكثر من ان البطلان
من جهة خروج احد المتعاقدين عن اهلية التكليف والتصرف والظاهر انه ليس المراد من ذلك ان لا يخرج بها عن اهلية التكليف
لا يشمل خطاب اوفوا بالعقود ذلك فيبطل من هذه الجهة لان الادلة الوضعية الدالة على صحة هذه العقود موجود وهي لا يتقيد
بشرائط التكليف ولان الحكم التكليفي متى ما تعلق في اول الامر به فلحقه الحكم الوضعي فيستصحب كما في العقود اللازمة بل المراد
ان الخروج عن اهلية التكليف يخرجه عن اهلية التصرف في المال المحجر عليه وثبوت الولاية عليه فلا يمضي ما بني عليه من تصرفه
الا في

استدامة كما يمضي التصرف ابتداء وتوضيحه ان تسليط المالك مثلا الاجنبي على ماله او حقه في الوديعة والمضاربة
والوكالة والجعالة والعارية والكفني والشركة انما هو لثبوت ولايته في ماله وجواز تصرفه كيف شاء فمتى مات انتقل الى
الوارث فلا يمضي امره بعد ذلك فيصير البقاء بعد ذلك لو اراد الوارث بعقد جديد لبطلان العقد الاول بانقطاع
تسلط المتسبب وكذا لو جن او اغمى عليه لانسلاخ الولاية عنه بها وكونه مولى عليه كالمال فالاختيار يكون بيد المولى
ان شاء امضى بعقد جديد وان شاء لم يفعل واما البطلان بموت العامل فهو واضح نظرا الى الغرض تعلق العقد به فاذا مات
فات المحل فلا وجه لبقاء العقد وهذا فرع من فروع تعذر الوفاء واما جنونه واغمائه فلان العامل يصير بهما يخرج
عن اهلية التصرف فتثبت الولاية عليه وبقاء هذه العقود يحتاج الى مقتضى اهلية التصرف اذ لا فرق بين الابتداء
والاستدامة في ذلك فيرتفع الاثر في زمان الجنون والاغماء وعوده بعد ذلك يحتاج الى وجود مقتضى جديد وليس
بموجود وهو معنى البطلان ولا يمكن ان يقال ان بعد جنون المالك او اغمائه يتصرف العامل ايضا لوجود الولي لان
الاذن الحاصل من المالك يعتبر مع كون اهلية التصرف له ومتى زالت لا غيره باذنه لعدم علمه بالمصالح في ذلك
الوقت وقوة احتمال رضاه بالتصرف لو كان في ذلك الوقت عاقلا رشيدا او اذن الولي يحصل فاصحة لا وجه له
كما انه لا يمكن ان يقال ان جنون العامل واغمائه لا يوجب البطلان اذ لا مانع من جواز تصرفه بعد زوال المانع لوجود المقتضي
وهو العقد لانا نقول ان العقد اقتضى كون هذا الرجل العامل مسلطا جاز التصرف ما دام له اهلية التصرف بمعنى ان العقد انما
كان تعلقه على البالغ العاقل المكلف فاذا زال الوصف خرج عن كونه متعلقة العقد كالميت وعوده الى وصف الكمال

بعد بطلان العقد لا ينفع بذلك شيء وتوضيح المسألة يحتاج الى بسط في الكلام وتنقيح المقام وفي الحقيقة يؤل المسألة
الى فرع من فروع التعليق التي ذكرناها انه من اسباب البطلان وبيان ذلك ان تسليط شخص ممن له اهلية التسلط والولاية على مال ونحوه
يتصرف فيه على وجوه ثلثة احدها طريق الاذن والرخصة التي يحصل بانشاء الولي في ضمن احد العقود او الايقاعات بمعنى انه يستند
المتصرف بهذا الاذن في تصرفه الى الولي الاصلي ويكون تصرفه قائما مقام التصرف ونيابة عنه فيكون في الحقيقة بيده
الولي الاصلي وليس له استقلال في وجه من الوجوه ومن لوازمه كون الغرض انه ينعزل بعزله وطريان مانع من تصرف الولي
المسلط له على ذلك ويسمى هذا القسم نيابة لكونه فرع المنوب عنه تابعا له في الامضاء والعدم وثانيها طريق
حدوث الولاية لذلك المتصرف بجعل ولي الامر بمعنى انه تصرفه مستند الى جعله وليس له شيء من التصرف في الواقع
ولا في الظاهر الا بجعله فاذا انشأه يكون الثاني اهلا للتصرف لكن بالولاية لا بالنيابة فيكون تصرفه على الولي الاصلي
موجبا لحدوث ولاية والمرتبة فيتسلط على التصرف وان كان الولي الاصلي خارجا عن اهلية التصرف ولا يكون
في ذلك تابعا لا بجعله وثالثها طريق بيان الحكم بان يبين المنشئ التسليط حكم الشرع في ذلك بمعنى انه يكشف الواقع
فالحكم في الواقع ثابت لذلك الموضوع الذي جعل مسلطا على المال ونحوه ولكنه لا يعلم الا ببيان من الشرع وهو لا يكون
الا من الشارع وهو وقائم مقامه في بيان الاحكام الشرعية ولا ربط لذلك الحكم بالبيان بمعنى ان النص والاذن ليس
محدثا للحكم وعلة له بل الحكم في الواقع ثابت لوجود المصلحة الكامنة والشارع مبين له اذا عرفت هذه الوجوه فنقول
المسلط على المال ونحوه على ما استفيد من الاستقراء ومراد الشرع من اشخاص محصورة يعبر عنها بالاولياء وهو النبي والامام
والحاكم

والحاكم الشرعي العام والمنصوب من الامام لجهة عامة او خاصة او وكيل الحاكم والوصي المنصوب من المالك او الحاكم
الخاص او العام والمالك والاب والجد ووكيلهما والمقاص والماذون في التصرف ممن له اهلية الاذن
والولاية سواء كان بطريق الاباحة او بطريق عقد من شركة او مضاربة ووديعة وجعالة وعارية ونحو ذلك وهذه
الاقسام بعضها من قبيل الوجه الاول كالوكيل والماذون مطلقا فيهما وبعضها من قبيل الوجه الثاني كالوصي في المال او
في الصغار والمجانين ونحو ذلك سواء كان نصبه من الاب او الجد او من وصي احدهما حيث يجوز له ذلك او
من الحاكم وبعضها من قبيل الوجه الثالث كالمالك والاب والجد والنبي والائمة عليهم السلام بالنسبة الى الولاية العامة وبعضها
محل بحث واشكال كالحاكم المنصوب من الامام خاصا او عاما وتحقيق ذلك كله يأتي ان شاء الله في باب الولايات
والسياسات ومن ذلك يظهر ان عروض الجنون والاغماء للوصي والحاكم لا يوجب انعزاله كالمالك والاب والجد
بناء على ذلك كله من باب الولاية او بيان حكم التابع لصفة الموضوع فبالخروج عن الاهلية بالجنون ونحوه يخرج عن الولاية
وبالعود اليه يعود الولاية لوجود الاسم المستلزم للحكم وكذلك الماذون المطلق كان يقول المالك كلما كنت بالغا
عاقلا فانت ماذون في التصرف في مالي فانه بالخروج من العقل يخرج من الاذن وبالدخول في الصيغة يلحقه الاذن
بمقتضى العموم السابق في الاذن لانحلاله الى اذن مطلق متعدد بخلاف الاذن الحاصل في ضمن الوكالة ونحوها من العقود
السابقة فان العقد بطريان الجنون والاغماء يبطل القاعدة فوات الشرط ولا عموم في الاذن حتى يشمل ما بعد العود
وان قلت لو فرض الوكالة والشركة ونحوها من العقود ايضا عاما بان يقول كلما كنت كذلك فانت شريكي او وكيلي او نحو ذلك

قلت لابد في انشاء العقد من التنجيز كما بيناه في الشرائط فلا بد من كون الناطق وكيلا من حين العقد وهذه كالوكالات
الحاصلة بتخلل الجنون والاغماء ان كانت وكالة وشركة واحدة فقد بطلت بعروض المانع والفرض عدم صدور انشاء
جديد ولا وجه بعد ذلك للوكالة والشركة وان كانت وكالات متعددة يلزم التعليق في الثانية لتنجز الوكالة الاولى
وتعليق الوكالة الثانية بما بعد الجنون فيصير بمنزلة قوله انت وكيلي متى ما صرت عاقلا بعد جنونك وهو تعليق مبطل
لعدم تحقق الوكالة الان فتدبر فان هذا مما سنح للخاطر فلا يكاد يسبقني اليه سابق بهذا الحل والتفصيل وارجع الى
ما حققناه لك في بحث شرطية التنجيز وما ذكرناه في بحث ابطال التعليق وبالتدبر فيما ذكرنا يتضح لك بل ينفتح
الف باب وبالله العصمة والتوفيق

وسببيته ومسقطاته واحكامه اللاحقة له

من جملة ما جعل في الشرع سببا للضمان اليد والاصل في ذلك الخبر النبوي المنجبر بشهرة التلقي بالقبول عند العامة
والخاصة بحيث يغني عن ملاحظة سنده وصحته بل هو ملحق بالقطعيات في الصدور وهو قوله على اليد ما اخذت
حتى تؤدي وقد تمسك بهذه القاعدة الاصحاب في كثير من مسائل الابواب ومن تتبع كلامهم يظهر له اجماعهم على
كون اليد موجبا للضمان الا فيما دل الدليل على خلافه وانما البحث في معنى الرواية وتوضيح مفادها بحيث ينطبق
على موارد الاستدلال ومنها ظهور المالك بعد القسمة او اخراج الخمس في المجهول او المخلوط وتلف شيء مما اخذ مقاسمة
قبل التملك وضمان المقبوض بالسوم وضمان الصانع ما تلف بيده ونحو ذلك من المقامات الظاهرة وقد رماه
بعض المتأخرين بالاجمال وزعم انه لا دلالة فيه على الضمان مع انه لا ريب ان كلمة على اليد في موضع الخبر المقدم لقوله
ما اخذت

ما اخذت ومتعلق الخبر نحو قولنا ثابت واللازم في هذه المقام كما هو القاعدة في التقدير في امثال المقام
فحاصل المعنى ان ما اخذته اليد ثابت عليها وقوله حتى تؤدي بيان للغاية اي هذا الثبوت انما هو الى حين
الاداء فاذا اودي ارتفع ما ثبت عليه فلو حمل هذه الرواية على المعنى الاخباري وهو كون ما اخذته ثابتا عليه
حتى ترفع لكان ذلك توضيحا للواضح اولا وهو ليس من وظيفة الشارع وهو مستهجن جدا ولكان منافيا للحكمة
ايضا لان ما على اليد قد ترتفع بغير الاداء كالتلف او الوضع في مكان اخر فلا بد من حمله على معنى انشائي
يكون بيانا للحكم الشرعي فيدور الامر حينئذ بين ارادة الحكم التكليفي بمعنى ان ما اخذته اليد فعقابه عليه او حفظه او
عليه اداؤه واجب عليه او الحكم الوضعي بمعنى ان ضمانه وغرامته عليه حتى يؤدي فنقول ان ارادة وجوب الرد
بعيد عن سياق العبارة جدا اذ ارادة الرد عما اخذت مستلزم للمجاز بغير علاقة ورابطة او اضمار امر بعيد
بلا قرينة ولا دلالة ومع ذلك ينافيه قوله حتى تؤدي ولان النسافر في قولنا يجب رده حتى يرده واضح
لا سابقة واما ارادة وجوب الحفظ ايضا بعيد من المدعى نظرا الى ارادة الحفظ عما اخذت مجاز من دون
علاقة وقرينة والاضمار مخالف للقاعدة سيما مع وجود المجاز فان المجاز اولى منه ومستبعد باهو الظاهر من الرواية
مضافا الى ان كلمة حتى تؤدي لا يلائم ارادة وجوب الحفظ اذ الظاهر من الدفع والاداء التخلص عن الغرامة دون الضمان
لا التخلص من الحكم التكليفي الصرف ومن ذلك ظهر بعد ارادة العقاب والمواخذة لما مر من الوجه وعدم امكان اعادته
مجازا وبعد الاضمار مضافا الى انه لو اريد من الخبر الاخذ بطريق العدوان والمعصية فيكون عقابه عليه وان ادى فلا وجه

لكونه مغيا بغاية مع ان الرواية جعل الاداء غاية وان اريد الاخذ اعم من كونه مباحا او معصية فلا وجه للعقاب
عليه على الاطلاق لو لا اثم لا وجه لكونه مغيا بغاية فاتضح من ذلك كله ان ارادة الضمان ما اخذت الظاهر من الرواية
سواء جعلته بطريق الاضمار فيكون المعنى على اليد ضمان ما اخذته او بطريق المجاز بمعنى كون المراد من الموصولة ما يعني
لكمال المناسبة بينه وبين الاصل المأخوذ لانه اما عينه او مثله او قيمته كما سنذكر ذلك مفصلا وكل ذلك قائم
مقام ما اخذت مع ان هذا المعنى هو المتبادر عند اطلاق هذه اللفظة بحيث لا يخطر غيره بالبال حتى يحتاج في
ترجيح المقام الى ملاحظة باب تعارض الاحوال مضافا الى فهم الاصحاب قديما وحديثا ذلك واستدلالهم به على الضمان
وهو اما كاشف عن كون المعنى العرفي ذلك كما اوضحناه او كاشف عن وجود قرينة لم تصل الينا كاشفة عن ارادة ذلك منه
وعلى التقديرين فهو مبين للمراد من الخبر رافع للاجمال مع انا في غنى عن ذلك كله بمعونة ما بيناه من الظهور العرفي
وهنا مباحث احدها انه لا ريب في ان المراد هنا من اليد ليس الجارحة بل المراد به حصول التسلط والاستيلاء عرفا بحيث
يصدق في العرف ان هذا في يد فلان وقد عبر بهذه العبارة لكون التسلط غالبا باليد وهذا معنى شايع ذائع في العرف
وبعبارة اخرى بين قبض الجارحة وبين التسلط عموم من وجه اذ قد يكون الانسان مسلطا على شيء ولا يكون مقبوضا
بيده كالتسلط على العقار والحيوانات ونحو ذلك وقد يكون مقبوضا بيده ولا يكون استيلاء عليه كما لو كان في يده مع كون
المالك قاهرا قادرا بحيث يضمحل ذلك في جنبه ولا يتمكن من التصرف فيه بوجه لا بعد مسلطا عليه اصلا
وقد يجتمع الامران وذلك واضح معقول اما صورة كون القابض غير مسلط فلا بحث في خروجه عن اليد لان المتبادر
من الخبر

انه كناية عن التسلط ولو كان بمعناه الاصلي ايضا لكان المتبادر منه القبض باليد على نحو الاقتدار عليه
سيما بعد ملاحظة قوله ما اخذت فان له ظهورا في الاستيلاء حتى ان جماعة ادعوا ظهوره في الغصب والعدوان
كما سياتي مضافا الى ضم قوله حتى تؤدي فان الظاهر منه كون اليد قادرة على المنع والدفع ولا يكون ذلك
الا بالاستيلاء ومن هنا ذكروا عدم الضمان فيما لو قبض بيده نحو بالبر صاحبه ونظاير ذلك فانه ليس داخلا
تحت دليل اليد واما مادة الاجماع فلا ريب في دخوله تحت الرواية فان ذلك شيء في اليد مع الاستيلاء
عليه واما ما تحقق بدون قبض الجارحة فدخوله تحت الخبر انما هو لظهور عدم ارادة خصوص اليد في المقام
فانه لو كان حيوانا برجله او بفمه او بالة اخرى لكان الحكم كذلك وبعد الركون في ذلك كله الى
الاجماع الخالي عن مستند مضافا الى كفاية فهم العرف هنا المثالية وفهم الاصحاب كذلك ومتى ما لم يرد
خصوص المعنى الحقيقي للقطع به فلا متعين لغيره من الخصوصيات بل المعنى الشايع المتعارف في المجاز في اليد هو
التسلط كما اشرنا اليه فيكون هو المراد في المقام ولذلك ترى ان الاصحاب يتبعون في تنقيح موارد الضمان
صدق الاستيلاء وان لم يكن بقبض جارحة فيعدون النقل في المنقول اثبات يد عليه وكذا الجلوس على الفراش
والركوب للدابة والدخول في العقار مع ازعاج المالك والا يعدون دخول الضعيف على القوي اثبات يد وان
قصده ولو زاحم المالك في داره يعدونه زائدا على النصف ويأتي توضيح ذلك ويعدون سوق الدابة
او المد مقودها يدا عليه مع عدم المعارض ومثل ذلك الحمل مع اليد على الحامل فتلخص من ذلك ان المراد

باليد حصول الاستيلاء عرفاً سواء كان مقبوضاً بالجارحة ام لا واليد كناية عن المستولي ثم ان اطلاق النص يدل
على ثبوت الحكم لكل من استولى سواء كانت يده ابتدائية او مرتبة على يد سابقة ومن هنا حكم الاصحاب
على ضمان الايدي المتعاقبة في المغصوب وكلامنا اعم من الغصب فيكون ظاهراً ان كل من استولى عليه الضمان
حتى يؤدي اي انواع الاستيلاء كان الا ما خرج باحد القواعد الاتية في مسقطات الضمان السلبة فقد يكون
كلها ايدي ضمان وقد ينقطع اولها وقد ينقطع وسطها وقد ينقطع اخرها ويتشعب من ذلك فروع لا حاجة
الى ذكرها لكن يقع الاشكال في ادراج هذا الفرض تحت الرواية من جهة كون ضمان اليد موجباً
للزوم الاداء بمعنى عدم فراغها الا به فكيف يعقل في الشيء اذا تعاقب عليه الايدي لانا ان قلنا انه يلزم
ان يؤدي كل منهم ما اخذ عيناً او مثلاً او قيمة لزم مخالفة الاجماع لاجتماع الاموال الكثيرة في مقابل شيء
واحد وان قلنا بواحد منهم فيلزم الترجيح بلا مرجح وبالجملة كون الضمان مغيّا بالاداء يوجب خروج هذا
الفرض من دليل اليد وان كان اليد شاملاً لذلك فان قلنا بان الضامن هو الواحد لا بعينه وبتعيين تعيين
المالك خرجنا عن قاعدة اليد فان مقتضاها كون كل منهم ضامناً مضافاً الى ان للمالك الصلح على ذمة
اي واحد منهم شاء وابرائه او بيعه او نحو ذلك وذلك لا يجتمع مع الواحد لا بعينه الا ان يقال ان ذلك
كله يقوم مقام تعيين ذلك الواحد الغير المعين ويلزم فراغ ذمة الباقين ويبتني على هذا الفرض مباحث
لا حاجة الى ذكرها وان قلت ان الضامن من تلف المال في يده خرجنا من قاعدة اليد ايضاً ولزم منه عدم

جواز تضمين الباقين ويعارضه اجماع الاصحاب المستند الى قاعدة اليد من دون ان يكون اجماعاً من خارج
وان قلنا بانه لا ضامن هنا لتعارض الايدي وعدم امكان الجمع بينها للزوم تكرر العوض وعدم امكان
التعيين للزوم الترجيح من غير مرجح لزم فوات المال على مالكه مع وجوب الضمان الحكم المتعدد مضافاً
الى معارضة الاجماع الذي ينبغي ان يقال هنا ان الحكم المستفاد من دليل اليد ضمان كل واحد منهم ولا ينافيه كون الاداء
غاية لانا نبين بعد ذلك في معنى الاداء انه اعم من المباشرة وان المراد منه الوصول الى صاحب الحق باي نحو
كان حتى الابراء فنقول اذا ادى احدهم فقد ادى عن الباقين لانه حق واحد فاذا ادى سقط الضمان كما لو تبرع
الاجنبي فيصير ذلك من باب الواجب التخييري في التكاليف على ما يراه الامامية من وجوب الكل وسقوطه بفعل احدها
والمانع من ذلك عقلاً فلا يتوهم ان الواجب التخييري لطلب يمكن تعلقه بامور متعددة يسقط بفعل احدها
بخلاف المقام فان الحق الواحد لا يعقل تعلقه بالذمم المتعددة وليس ذلك من سبيل التبعيض والتجزية
حتى يمكن لانا نقول لا باس بان نلتزم بتعدد الحق في الذمم بظاهر دليل اليد فان كلا منهم مشغول الذمة
للمالك بالحق فاذا ادى احدهم حق الله ذلك سقط عن الباقين وبالجملة كون ذلك مغيا
بالاداء وامتناع تعلق الحق الواحد بالذمم المتعددة لا يمنع من دخول الفرض تحت الادلة وهل يعم الدليل
اليد المركبة الظاهر من ذلك وبيانه ان اشتراك اثنين في التسلط على مال واحد يكون على قسمين احدهما ان يكون
كل منهما مسلطاً على النصف مستقلاً به وذلك بحيث الاشاعة فلكل منهما يد مسيطرة على النصف وسيأتي تحقيق ذلك

في بحث الآتي في بيان المأخوذ باليد وثانيهما ان لا يستولي احد منهما على جزء من المال بالمرة بل يكون استيلاء
كل منهما مرتبطا بالآخر بمعنى ان كل منهما لو لم يكن للآخر استيلاء بالمرة لا على كل واحد ولا على بعض فيكون استيلاء
استيلاء كل منهما بانضمام الآخر فيكون المجموع المركب مستوليا على المجموع المركب من دون استيلاء بعض على بعض وهذا
هو اليد المركبة ولا يفترق الحال في هذه الصورة والصورة الاولى في كون كل منهما ضامنا للنصف اما في الاولى فلا نه
نظرا الى صدق عموم دليل اليد وهو الاستيلاء وهو حاصل لكل منهما في النصف نعم الاشكال في ادخال الثانية
تحت الدليل نظرا الى ان يد كل منهما عارضي خال عن الاستقلال وانما المستقل هو المجموع المركب فلا يصدق على احد
منهما الاستيلاء واثبات اليد حتى يحكم بالضمان فاذا لم يدخل شيء منها تحت الدليل فكيف يحكم بالضمان والتوهم ان
يقال ان المدار في الضمان لما كان هو الاستيلاء كما ذكرنا انه الظاهر من النص فيكون الضمان على كل من استولى
وهنا لما كان المجموع المركب هو المستولي فيكون الضمان على المجموع المركب منضما بعضه مع بعض وحينئذ كان كل منهما
قابل الضمان ولا ترجيح فيوزع عليهما فيصير كل منهما ضامنا للنصف غاية ما في الباب كون الضمان على كل واحد
في ضمن المجموع المركب وفي الصورة السابقة بالاستقلال وهذا مما لا يصلح فارقا وبالجملة لا شبهة في دخول هذا الفرض
تحت الدليل عرفا نعم يبقى الاشكال في شرطه لليد المنضمة والمراد باليد المنضمة هو اليد المجتمعة مع يد
المالك لا بمعنى استيلائه على النصف حتى يكون ضامنا له بل بمعنى تركيبه مع يد المالك كالصورة ما ذكرناه سابقا
بحيث يكون المجموع المركب مسلطا على المال بمعنى ان المالك لو ارتفع لم يكن المنال التسليط ولو ارتفع الغاصب

لم يكن

لم يكن للمالك التسلط فيكون المركب منهما مسلطا على المجموع فهل يكون يد الخارج هنا داخلا في دليل اليد
حتى يحكم له بضمان النصف او لا يكون داخلا فلا ضمان وهذا امر مشكل سائل صور اليد وهذا الذي يمكن جعله
ثمرة بين صورتي الاشتراك في اليد الذي ذكرناه سابقا اذ يمكن ان يقال ان اليد المركب ليس كل منهما داخلا
تحت دليل اليد وانما الداخل هو المجموع المركب فاذا كان المجموع المركب كله يد ضمان فيثبت الحكم على الابعاض
بالتبع كالاولى واذا كان بعضه يد ضمان وبعضه ليس كذلك كالمثال المفروض ونظيره تركب يد الوكيل
مع الاجنبي او المستعير معه ونحو ذلك وبعبارة اخرى كلما تركب يد ضمان مع يد غير ضامنة فيجيء فيه الاشكال
في الحكم بضمان يد الخارج الاجنبي وبعبارة اخرى اليد التي شأنها الضمان لو استقلت نظرا الى ان اليد الاجنبية
ليست مسلطة على المال كلا ولا بعضا حتى يحكم عليه بالضمان فيدخلها تحت الدليل والمجموع المركب ايضا ليس يد ضمان
حتى يتبعض على اجزائه بالتبع لانا نبين بعد ذلك ان المراد في الخبر من اليد غير يد المالك فمقتضى الاصل هنا
عدم الضمان بعد عدم شمول الدليل ولا يتوهم انه يلزم من عدم الضمان هنا عدم الضمان في المركبة من يدين ضمنين
اذ الفرق بينهما واضح بما ذكرناه فان دخول المجموع المركب تحت الدليل يوجب القضاء على الابعاض وهنا لا يمكن ادراج المجموع
المركب تحته ويمكن ان يقال لا ريب في صدق اليد على المركبة وهذا من جملة افراده فيكون هذا المجموع المركب ضامنا ولازمه
التبعيض على اجزائه غاية ما في الباب عدم الضمان على المالك او الامين او نحو ذلك وارتفاع الضمان عن الجزء بدليل
لا يوجب ارتفاع الضمان عن المركب وليس المانع ابتداء الا كالمسقط استدامة كما لو ابراه المالك احد الركنين في الفرض السابق

وبعبارة اخرى الذي اخرج المقام عن عموم دليل اليد من قاعدة الملك او الامانة او الاذن او نحو ذلك
انما اخرج احد الجزئين ونفى الجزء الآخر تحت الدليل ولا يتوهم ان الثبوت على الجزء بتبعية الثبوت على الكل فاذا
لم يكن الكل ضامنا فلا وجه لضمان الجزء لانا نقول المركب في المقام وان كان من باب الكل المجموعي بالنسبة الى المال المغصوب
بمعنى ان المجموع ضامن للمجموع لا ان كل واحد ضامن للمجموع لعدم شمول الدليل لكل واحد منهما لكنه بالنسبة الى الضامن
من باب الكلي الافرادي والعام الاصولي بمعنى كون كل منهما ضامنا لما وقع عليه بعد التوزيع ويكون جزاء الكلي الواحد
فاذا كان كذلك فلا بد من ملاحظة المخصص هل اخرج هذا القسم من اليد من عموم الدليل او اخرج احد جزئيه من
الضمان فنقول لا ريب انه من قبيل القسم الثاني فان الفرض داخل بظاهره في عموم دليل اليد ومعنى دخوله توجه الضمان
على المجموع المركب وهذا المانع منه من هذه الجهة وبعد التوزيع وانتهاء الفرض الى العام الاصولي فهو قابل للتخصيص
لا ارتباط بينهما فاخراج احد الجزئين بعد ملاحظة كونه فردا بعد التوزيع لا يضر بقاء الآخر ان هذا ولكن المسألة في
غاية الاشكال ونهاية الاعضال فتأمل فيه حتى يتضح الامر فلا فرق ح بالنظر الى الدليل بين اليد الابتدائية واليد
المترتبة واليد المستقلة واليد المركبة واليد المنضمة فان كل ذلك داخل تحت دليل الضمان بمقتضى ما ذكرناه وان كان
في ذلك كلام من جهات ذكرناها ومن جهات تركناها طلبا للاهم واختصارا في المقام واليد التابعة كالاصلية في ذلك كيد الوكيل
الغاصب والامين الحاكم في المال مع كونه في الواقع مغصوبا ولا يتوهم ان يد الوكيل يد الموكل فلا بعد في العرف بد او يد الامين
يد الحاكم فان ذلك غير مانع من صدق الاستيلاء والتسلط عرفا فان الوكيل مسلط على المال وكون يده يد الموكل معناه اجراء

احكام

احكام يد الموكل عليه في التصرفات لا انه ليس بيد فلا يتوهم ان المالك لا رجوع له على الوكيل بل على الموكل الا ان
صاحب اليد فلا فرق في اليد المترتبة على يد سابقة ان يكون تابعة له او مستقلة كالاول كالمشتري والمستعير ونحو ذلك هذا
تمام الكلام في معنى اليد وهنا مباحث تركناها مخافة التطويل وثانيها ان المراد بالموصول اي الشيء المأخوذ باليد ما كان
مملوكا نظرا الى ان الظاهر من الخبر هو الضمان كما نبينه ولا ضمان في غير المملوك بمجرد اليد ولانه جعل غاية الضمان هو
الاداء والاداء هو الدفع اليه كالمالك ونحوه والشيء الغير المملوك لا تأدية فيه لعدم وجود المؤدى فخروجه عن
الرواية واضح ولا فرق في غير المملوك بين ان يكون غير قابل للتملك من اصله كالحر وخمر المسلم وخنزيره وغير ذلك
فان كله لا يضمن باليد او كان قابلا ولكن لم يجر عليه ملك احد كالمباحات فانه لا ضمان في اخذه وعلل جماعة من الاصحاب
في الحر بانه لا يدخل تحت اليد فان كان مرادهم من ذلك انه لا يدخل تحت اليد شرعا فهو كذلك لكن المراد في الخبر
بمقتضى القواعد هو الاستيلاء العرفي ولا مدخل للشرع في ذلك مضافا الى انه لو اريد الشرعي لزم عدم ضمان
الغاصب لانه لا يد له شرعا على المال والملزم ضمان من له يد على المال شرعا كالاولياء وهذا عكس المدعى وبالجملة
لا شبهة في ان المراد باليد هنا اليد العرفي وان كان مرادهم انه لا يدخل تحت اليد عرفا فهو ممنوع اذ الحرية والرقية
امران اعتباريان لا مدخل لهما في اليد العرفي فان كل من تسلط على انسان كذلك يتصرف فيه كيف شاء وانه مسترسل عليه وهو
في يده سواء كان حرا او عبدا ولو اريد ان الحر من جهة استقلاله في الامور والارادات وتصرفاته لا يدخل تحت اليد فالعبد
كذلك وبالجملة لا فرق في اليد العرفي بين المملوك والحر فلا بد ان يقال في عدم ضمانه انه غير داخل تحت الضمان

من جهة ان المتبادر منه المال بقرينة قوله حتى تؤدي ونحو ذلك فلا يشمل ما لا يقبل الملك كالحر والخمر للمسلم
واما خمر الكافر المسلم فهو محترم مملوك على المختار فهو داخل تحت عموم الخبر وتقييد بعضهم بالمستتر بها الا ان لا يتجاهر بها
من ملكه فيكون كالمسلم واما لانه يسقط احترامه وارتكاب بكا فلا ضمان كمال الحربي وهذا هو اقوى وبالجملة عدم
الضمان فيه وفي مال الحر انما هو لدليل من خارج والا فهو داخل في عموم خبر اليد لانه ملك حتى في الحربي ولا يجبر كونه متمولا
له قيمة لعموم الموصولة ولزوم تأديته غير المتمول ايضا الى صاحبه كحبة الحنطة ولا ينافيه عدم لزوم دفع القيمة في صورة
التلف اذ هو على فرض كونه ذا قيمة وهو ايضا داخل في النص كما له قيمة في لزوم التادية لا كلام فيه وعدم المانع
ودعوى كون المتبادر ما كان له قيمة ممنوعة بل اللفظ عام ولا يكون عينا معينا بكون مشاعا كليا ايضا لعموم
اللفظ فمن تسلط على نصف دار بالاشاعة كمن دخل على المالك وازعجه يعد زايدا على النصف والكل شريك فانه
زايد على النصف الشريك الاخر لو تصرف فيه ودعوى ان الاستيلاء لا يتحقق الا على الشيء المعين ممنوعة بل هو امر عرفي
وهو متحقق في المشاع كالمعين ولا ينافيه قوله حتى تؤدي بتقريب ان تادية الكلي او المشاع لا يمكن لعدم منافاته وجواز
التادية والتخلية الى صاحبه كما في العقود المتعلقة بالمشاع ولا يكون عينا بكون منفعة فانها ايضا تدخل تحت اليد بدخول
العين تحت اليد لانه طريق الاستيلاء عليها عرفا نعم هنا بحث اتمه ما ان منافع الحر بناء على ما ذكرناه من عدم دخوله
تحت اليد لا تكون داخلة تحت اليد اذ اليد على المنفعة بواسطة اليد على العين والا فبناء على ما ذكرناه من ان الحر
يدخل تحت اليد عرفا لكنه خارج عن النص بقرينة حتى تؤدي الدالة على كون ذلك مملوكا فيشكل الحكم في منافع الحر

فانها

فانها لو استوفيت فلا بحث في ضمانها لانها تحت اليد ح وان فاتت تلف لا بالاتلاف فان كلامنا
الان في الضمان باليد وان تلف المأخوذ بامر آخر واما اذا لم يستوف ولكن فاتت بسبب التلف من ذي اليد وتسلطه
فان مقتضى ما ذكرناه انها داخلة تحت اليد بواسطة العين غاية ان العين غير داخلة في الرواية لانها غير مملوكة
واما المنفعة فيبتني دخولها لانها مملوكة مع ان الاصحاب لا يقولون بضمان منافع الحر الفائتة بالغصب تحت يده
فان قلنا ان منافعه ايضا ليست مملوكة فلا يشمله الخبر ينا النقض بالاستيجار عليه والصلح ونحو ذلك فانها لو لم تكن
مملوكة متمولة فكيف تقع في عقد المعاوضة وان قلنا ان خروج العين من تحت الخبر خروج المنافع ايضا يرد علينا
انهما شيئان داخلان تحت اليد عرفا وعدم ضمان احدهما وخروجه بالدليل او بالتخصيص لا يوجب خروج الاخر
وان قلنا بان منافعه لا تدخل تحت اليد ما لم تستوف لان يد الحر اقدم من يد الغاصب بالنسبة الى منافعه وليست
المنافع الا كثياب الحر التي يلبسها فان حبس الحر بثيابه لا يوجب ضمان ثيابه لانها تحت يد الحر عرفا لا تحت يد
الغاصب بل المنافع اولى لانها امور حكمية وليست اعيانا خارجية يرد علينا ان هذا في العبد كذلك فان تسلط العبد
على منافعه التي هي امور حكمية ازيد من تسلط الغاصب فكيف نقول ان منافع العبد تضمن بالفوات وليس للحر حق
نقول ان العبد لا يد له فان الملاك على التسلط وان قلنا ان المتبادر من عموم ما اخذت غير شامل منفعة الحر الكاسب ونحوه
من دون استيفاء فان شمل ذلك لا يدخل تحت الدليل يرد النقض بمنافع الوقف العام فانها ايضا بالفوات تحت يد الغاصب
واي فرق بين الحر والوقف العام الا ان يقول بان الفرق عرفي والعرف بعد ذلك داخلا تحت الدليل دون المقام

وبالجملة عدم ضمان منافع الحر بعد امكان دخوله تحت اليد عرفا مشكل الا ان يقال ان اليد امر عرفي وبعد فرض
كون الشخص حرا لا يقولون اهل العرف ان فلانا ذو يد على فلان وان كان في غاية التسلط فلا يصدق اليد
على عينه وعلى منفعته وفرق بينه وبين المملوك فتدبر ويمكن تتميم ما ذكرناه من الوجوه في عدم ضمان المنافع
وان قلنا بدخول الحر تحت اليد وان ما اوردنا على كل واحد منها ما اوردنا فتبصر وتامل ثم انه لا ريب في امكان
اجتماع المنافع المتعددة في العين الواحد تفاوتت في القيمة او تساوت ولا ريب في ان بدخول العين تحت اليد يدخل
كل منها تحت اليد فيلزم ضمان الكل وليس كذلك وبالجملة هل عموم ما اخذت يشمل جميع هذه المنافع او يشمل ما هو
الاعلى قيمة لتداخل الباقيات فيه او يشمل كل ما يمكن اجتماعها في الاستيفاء لا ريب ان الظاهر من الخبر شموله للكل نعم
المنافع التي لا يمكن اجتماعها في الوجود لا تدخل تحت الخبر مجتمعا لان الدخول تحت اليد انما هو مع وجودها في العين
الا مع الفرض والتقدير والموجود من المنافع في العين في حال الاستيلاء ما امكن اجتماعها كل واحد الامرين المتنافيين
اللتين لا يجتمعان فكل ما امكن وجوده دخل تحت اليد وكل ما ينافي مع الاخر فاحدهما داخل تحت اليد فان تساويا
في العوض فلا بحث وان تفاوتا يجيء الوجهان في تخيير الضامن او الغاصب وهذا هو مقتضى القاعدة الى ما يلي من الرواية
ومما يكون المأخوذ منفعة يكون ايضا حقا من الحقوق التي من شانها العوض والتادية بقرينة ذيل الرواية كحق التحجير
وحق السبق على المشتركات من مثل المسجد والسوق وغير ذلك من الحقوق فانه ايضا يدخل تحت اليد لانه يتحقق عليه الاستيلاء
عرفا نعم هنا اشكال باقي في ادخال المنافع والحقوق تحت الرواية وهو ان قوله ما اخذت ظاهر منه بعد ذكر الغاية

انه لا

كونه عينا خارجيا او كليا ثابتا ما واما مثل الحق والمنفعة فلا يقال فيهما انه اخذت وهذا يدل على عدم
وارد ما من الرواية سقنا في ان الظاهر من قوله حتى تؤدي كون المال المأخوذ قابلا للاداء الى صاحبه ولا ريب
ان المنفعة بنفسها غير قابلة للاداء الى صاحبها وكذا الحق فلا وجه لادخالها تحت الخبر ووجه الدفع ان المراد بالاخذ
ليس القبض باليد كما بيناه والاستيلاء يحصل فيهما عرفا والتادية لا ينافي دخولهما لان تادية كل شيء بحسبه ويقال في
العرف لدفع المثل او القيمة انه تادية للمال الى صاحبه وسيأتي توضيح ذلك وثانيها ان المراد من الاخذ
كما ذكرناه هو الاستيلاء ولا دخل لليد رتبة في ذلك وزعم بعضهم ان المتبادر من الاخذ ما طريق التسلط والقهر
والعدوان فلا يشمل غير هذا الفرض وهو مستبعد جدا ولا ريب في كون اللفظ اعم من ذلك فيعم ساير انواع الاخذ ما لم يرد
دليل مخصص ولا فرق فيما اخذت بين اصل الاعيان والمنافع وبين ابعاضهما فان كلها داخلة تحت اليد مضمونة
على المستولي ومن ذلك يتضح غالب الموارد المحكوم فيه بالضمان وان كان بعضها بسبب اخر يأتي ذكره ان شاء الله
بعد ذلك وتتشعب فروع مسألة اليد على اصل لا يحتاج الى ذكره والتنبيه عليها وانما المحتاج ما خرج من القاعدة بقاعدة
اخرى كما سيأتي ان شاء الله ورابعها ان مقتضى الاطلاق في الرواية ان اليد موجبة للضمان من دون فرق بين
كون صاحب اليد عالما بالحكم او جاهلا من دون فرق بين كونه عالما بالموضوع لكونه متعمدا او مال عمرو او مقبوضا
بمبيع فاسد او جاهلا به كمن زعم انه ماله او انه لموكله عليه ونحو ذلك وهو كذلك انه لا فرق في الضمان من هذه
الجهة ما لم يدل دليل رافع عما نذكر بعد ذلك ولا فرق بين كون المال المأخوذ باقيا او مستحيلا او ممزوجا او معدوما

او تالفا كلاً او بعضاً او وصفاً او سيرا باي ذلك بفعل الله تعالى او بفعل ذي اليد او بفعل الاجنبي فانه يتعلق الضمان
بصاحب اليد في الصور كلها وان كان له الفرار رجوع على المتلف او الغار او نحو ذلك في بعض الصور فان ذلك
كله مقام آخر واما الكلام في كون اليد موجبا للضمان كيف كان وضابطها انه زعم بعضهم ان الخبر لا يدل الا على
الضمان العيني مع بقائها واما على ضمان المثل والقيمة مع تلفها فلا نظرا الى ان ظاهر كلمة ما اخذت انما هو
الشيء المأخوذ بعينه وبقول يؤدي بحذف راجع الى ما اخذت فيكون مضمون الرواية ضمان العين حتى
تؤدي الى صاحبها ولا دلالة فيه على شيء من المثل والقيمة لو تلفت بل لا دلالة فيها على صورة التلف فضلا عن ضمانها
الى ان دفع المثل والقيمة ليس اداء لما اخذت فكيف يدخل تحت الرواية وهذا الكلام محتمل النظام وان صدر
من المعاصر النراقي لانه بعيد عن مذاق العرف الفقه لانا اذا بنينا في فهم الخبر على ملاحظة فهم العرف مع الالتفات
الى قوانين الشرع وقرائن كلام الشارع لدل على ذلك فضلا عن ملاحظة القرينة نظراً الى ان المراد بالضمان عند
الناس وعند اهل العرف ليس الا هذا المعنى اذ ليس للضمان معنى جديد في الشرع فان اهل العرف مع قطع النظر عن
الشرع اذا ارادوا تضمين مال شخص لشخص لا يريدون الا انه يرد عينه مع وجوده ويدفع بدله وهو ما يقوم مقامه
مع تلفه او تعذر رده وتعذره ونحو ذلك وهذا الشيء واضح لا سترة فيه بل نقول لا يفهم من الضمان الا دفع المثل والقيمة عند التعذر
وهو المعبر عنه بتحمل الغرامة اذ لا يكاد يعقل الضمان العيني معنى يحصل فان دفع عين المال الى مالكه لا يعد ضمانا ولا غرامة
اذا عرفت هذا فنقول ان الخبر دل على ان ضمان ما اخذت اليد ثابت عليه ولو كان معناه ان عينه يجب ان يرد

المالك

المالك لم يكن لذلك محصل وينافيه ظاهر العبارة اذ وجوب الدفع الى المالك لا يعبر عنه بهذه العبارة بل ينبغي
ان يقال يجب دفع اموال الناس الى ملاكها واين هذا من قوله على اليد ما اخذت فانه ظاهر صريح في ارادة الغرامة
وليس المعنى الا لزوم دفع ما قام مقامه اذا لم يكن وهذا المعنى مما لا ينبغي فيه شك بعد ملاحظة فهم العرف حتى
من لم يتشرع بشرع اصلا ايضا ولو لوحظ ما هو المعهود من الشرع ايضا في تغريم الغصاب وذلك من ابناء الفقه يحصل
القطع بان المراد من الغرامة الثابتة على اليد في هذه الرواية عبارة عن دفع المثل والقيمة عند التعذر فكيف يعقل
انكاره لعدم استفادة هذا المعنى من الخبر فكيف ولو بنينا في فهم الادلة على ما هو المذكور فيه لم يتم للناس من الفقه الا شيء
معتد به بل هو بابه ربما وهو اجنبي عن طريقة السلف والخلف مقطوع بفساده وبالجملة نحن ندعي ان ظاهر هذا الخبر
الضمان والغرامة بلا شبهة ومعناه عرفا دفع ما يخرج به عن عهدة المال ويتفق به الضرر وهو ما يدفع عين المال
او ما هو اقرب اليه لو تعذر ولا ريب ان في المثلي لا يحصل الخروج عن العهدة الا بدفع المثل عرفا لانه الاقرب الى المال
ذاتا واوصافا وقيمة وفي القيمي لا بد من دفع القيمة دفعا للضرر بالية مع تعذر العين وما ذا قصد في الصفات بهذا تمام
الكلام في تأسيس قاعدة على اليد ودلالته على الضمان عينا ومثلا او قيمة واما البحث في بيان المراد من لفظ العين
والتلف وكيفية التادية وبيان معنى المثلي والقيمي وضبط كيفية التقويم فسيجيء ان شاء الله في ذكر اسباب الضمان ومسقطاته
ومن جملة اسباب الضمان الاتلاف فان من اتلف شيئا ضمنه كما دل عليه الخبر والاجماع في اثبات كون
الاتلاف موجبا للضمان الى ذكر الادلة وكفى ما دل من الظاهر والاجماعي والنصوص الكثيرة على كون مال المسلم ودمه محترما

ودمه محترما معصوما لا يجوز الاقتحام عليه والاضرار فيه ويدل على ذلك مضافا الى عموم ادلة نفي الضرر ونحو ذلك
ولذلك استدل به الاصحاب في اتلاف الحقوق المالية المجعولة من الشرع كالزكوات والاخماس والايمان التي
تعلق بها النذر ونحوه والاموال المملوكة للناس باحد اسباب الملك ومنافع اموالهم ومنافع ابدانهم واستيفاء اعمالهم
او منافع البضع فضلا عن الحرائر والاماء واتلاف النفوس او الاطراف حرا او عبدا او الجراحات او نحو ذلك
من التصرف في الاموال والابدان وازالة الاوصاف المتقومة واتلاف الرقيق بالاعتاق بسراية او تنكيل ونحو ذلك
كلها بقاعدة الاتلاف والمنشأ ما دل من الادلة على احترام ذلك كله المسلم او المال الذي اقره الشارع على
دينه الا في مقامات دل الدليل على خلافها واما البحث في موضوع الاتلاف بحيث يتضح به معناه وينطبق على موارده
وذكر الاصحاب ان الاتلاف قد يكون بالمباشرة وقد يكون بالتسبيب والمراد بالمباشرة ايجاد علة التلف كالقتل والاكل
والاحراق والتسبيب ايجاد ما يحصل عنده التلف لكن بعلة اخرى اذا كان السبب مما يقصد لتوقع تلك العلة كحافر
البئر وفاتح رأس الظرف والمكره بالكسر على الاتلاف ونحو ذلك فقالوا ان المباشر والسبب لو اجتمعا فالضمان
على المباشر الا في صورة الاكراه في غير النفوس فان الضمان فيه على المكره بالكسر لضعف المباشر وذكر بعضهم
كالشهيد على ما يظهر من عبارته في القواعد الغرور ايضا وظاهره ان الضمان يصير على الغار دون المغرور وفيه كلام
يأتي هذا محصل كلامهم في مسألة الاتلاف وعليه يدور مدارهم في جميع مباحث الاتلاف التي ذكرناها سابقا
والذي ينبغي ان يقال انه لا عبرة بكون المتلف مباشرا او سببا او نحو ذلك فانها الا اشياء لم يرتب بل انه يكون سببا

وسبب سبب وقد يتراءى السلسلة ويتباعد ولما كان منشأ الضمان انما هو الاتلاف بما يظهر
من النص والفتوى فالمدار على صدق التلف عرفا وتحديدهم بالمباشر والسبب ونحو ذلك انما هو لضبط
ما يصدق عليه العرف والا فلم يدل دليل على المباشر والتسبيب وتقديم احدهما على الاخر عند الاجتماع مبني على
تحصيل المعيار للصدق العرفي فربما يصدق على المباشر دون المتسبب وربما يصدق عليهما معا وربما يصدق على السبب دون
المباشر فقس على ذلك ترى مسألة الاسباب والمباشرين وما ذكره من الامثلة في هذا المقام كالتنبيه على ما ليس
حكم مختص بالواقعة وليس خلافهم في هذه الصور والفروض لدليل دلهم على الحكم في سائر المسائل الخلافية بل انما
البحث في صدق الاتلاف وعدمه ولذلك يطلقه بعضهم ويقيده الاخر وبالعكس واذا عرفت ان المدار على
ذلك ولنذكر امثلة لتوضيح الباب مما ذكروه في بحث الاموال وفي بحث النفوس فنقول لو دفع غيره في حفرة
ثالث فالضمان على الدافع في كلامهم والوجه صدق انه متلف دون الاول واذا ازال وكاء ظرف سيال فيه
بحيث كان السيل بمجرد الدفع ضمن او حركه على نحو يقع به كذلك ولو فتح رأس ظرف فتقاطر ما فيه ضمن او وقع
ذائبا بالشمس فزال فنقل كلام بعضهم فيه اشكال والمنشأ الشك في صدق الاتلاف وكذا في صورة ما اذا سقط بامر
عارض كهبوب ريح او زلزلة او نحو ذلك بعد الفتح فانه يشك في صدق الاتلاف في المسألة ولو القى صبيا او
عاجزا في مسبعة فقتله السبع ضمن ولو غصب شاة فمات ولدها جوعا او حبس المالك عن حفظ الدابة او الماشية ونحو ذلك
فاتفق تلف المال فقال بعضهم لا يضمن نظرا الى ظاهر الفرض من عدم استناد الاتلاف اليه وقيده بعضهم بما اذا لم يكن

التلف من هذه الجهة بحيث يسند الى فعله وانت بعد التأمل في هذه المسائل التي اوردناها تتيسر عليك ان المدار
على الصدق العرفي ولا نطيل الكلام بذكر الامثلة ولا خصوصية للمباشرة ولا التسبيب وهذا هو السر في عدم الضمان على
المكره بالكسر نظرا الى ان المباشر هنا ضعيف بالاكراه فصار سند الفعل والاتلاف الى المكره بالكسر في الحقيقة وهو
الذي اتلفه فليس هذا مخالفا للقاعدة بل لا وجه لجعلهم المباشرة مقدمة الا لاقوائيته وهو هنا منتف واما الغرور
فالذي يظهر ان الاتلاف يستند الى المغرور فهو ضامن غايته ان الغار ايضا ضامن يرجع اليه المغرور بقاعدة اخرى
نذكر بعد ذلك ولا يخرج الشخص بكونه مغرورا عن كونه متلفا عرفا والظاهر من كلام الشهيد الثاني ره ان المكره بالفتح
ايضا يستند اليه الاتلاف ويصير ضامنا غايته انه يرجع الى المكره بالكسر بقاعدة اخرى وليس كذلك بل المرتضى المختار
عندهم ان الضمان على المكره بالكسر ولعله لفهمهم من العرف ان المكره بالفتح يكون كالآلة للمكره وهو كذلك ولا شبهة
في كون الاكراه اذا كان بالغا حدا اسلب معه الشعور والاختيار يرفع الضمان عن المكره بالفتح نعم لو لم يكن كذلك بل
كان خوفا معتبرا في التحقق على ما حققته في انواع الاكراه فيشكل عدم صدق الاتلاف عليه فاما ان يقال بانه
لا يصدق عليه عرفا والقاعدة تقتضي الضمان الا ان خروج باب الاكراه عن قتل النفس بالاجماع وعن الجرح والاطراف في قول
لا ينافي لانه خارج بالدليل واما ان يقال بصدق الاتلاف لكن هنا على القاعدة واما في الاموال فقد دل الدليل على ضمان
المكره بالكسر دون المكره وهو بعيد اذ لا دليل على ارتفاع الضمان عن المكره بالفتح بعد صدق الاتلاف عليه ولا يبعد عدم الصدق
مع الاكراه كما هو المشهور ومن جملة فروعهم في باب الاتلاف ارسال الماء او تأجيج النار في ملك المالك فيسري الى ملك

الغير

الغير حيث ان المعيار هو الاتلاف ولذلك اختلفوا في الضمان بالاطلاق والتقييد ونحوه وقد اشبعنا الكلام
في هذا الفرع بالخصوص في ضمن قاعدة الضرر والضرار فراجع وتدبر ولا يختص الاتلاف ايضا بالاعيان بل يجري
في المنافع فان اتلاف منافع الابدان والاشياء المملوكة بتفريط او باستيفاء داخل في باب الاتلاف وكذا التفريط
منافع البضع بمعنى استيفائه فانه لا يضمن بمحض الفوات والوجه سيذكر فانه يضمن منافع الحر وقد ذكرنا ايضا انه
لا يدخل تحت اليد بالمعنى الذي ذكرناه فاذا استوفيت منافعه فهي مضمونة اذ قد تلفت بالاتلاف فان
استيفاء المنفعة كاكل الطعام واما مع عدم الاستيفاء فهو داخل في الاتلاف لوجهه لانه تفريط وارد في منافع
في منفعة العبد ونحوه من الحيوانات واما منفعة نفسه ففيه الكلام السابق في ضمان اليد بان تقول انها لم تتحقق بالاتلاف
لان منافعه تحت يده وهو اولى واقرب الى منفعته من غيره وقد فاتت المنافع بنفسها او تقول ان ادلة
الاتلاف لا تنصرف الى مثل ذلك ونحوه ويقوى الاشكال لو كانت منفعته بزمان الحبس مملوكة لغير الغاصب باجارة
ونحوها فانه يقوى تحقق تسلط المستأجر على الغاصب في ضمان عوض المنفعة مع كون الاجير باذلا نفسه في
الحالة لان اتلف منفعة ملكه ولو كان اجير النفس الغاصب فهل ذلك الضمان المعين الذي يجب فيه فقد ذكروا
ان ضمان المنافع على الغاصب اذا كان المحبوس باذلا نفسه للعمل ولعله لصدق الاتلاف على نفع الغاصب لكنه تلف مال
نفسه ويلزم على ذلك الضمان عليه في الصورة السابقة ولم اجد لهذه الفرقة في كلامهم وجها يركن اليه وان كان
الوجه المتخيل ظاهرا في النظر وبالجملة اتلاف منافع الحر بالغصب لو كانت مملوكة للغير باجارة ونحوه فلا استبعد

ضمانه مع تعيين الضمان واما لو لم يكن مملوكة لغير الحر نفسه ففيه الكلام السابق وينبغي التامل فيه فتدبر جدا
من جملة اسباب الضمان الغرور فكل من غر غيره بشيء فهو ضامن لما غرمه المغرور كمن اقدم طعام غيره
الى ثالث فاكله او باعه مال الغير بعنوان انه ماله فتضرر بذلك المشتري في ثمن او نماء او اعار مال الغير
او غير ذلك من اقسام الضرر ولهذا الفرض امثلة كثيرة منتشرة في ابواب الفقه ومن هذا الباب ضمان العاقد الفضولي
في المعاملات كافة بعد تغريم الاخر وتضمين الشهود في الرجوع عن الشهادة للزوج الثاني يمكن ادراجه في
هذا الباب وكذلك تضمين مدعي الوكالة في النكاح لنصف المهر كما في الخبر وتضمين التدليس في النكاح والبيع
ونحو ذلك كما لو ظهرت امة او بنت امة او شبهه والكاذب في رأس المال لو قلنا بعدم الفسخ ومن هذا الباب
دفع مال المالك اليه لا باعتبار انه ماله بزعم انه عطية او نحو ذلك فانه يحكم بان الدافع ضامن ايضا ورجوع المولى
على عبده المعتق لو اخذ منه المال المفروض بغير اذنه مع الغرور ولو رجع المالك الى المولى وبالجملة كل غرامة
وردت على جاهل بالواقع منشؤها شخص آخر بحيث كان تدليسه سببا لذلك فهو ضامن لها وان لم يكن الغار
مثبت يده على ذلك المال ونحوه ولم يصدق عليه عنوان كونه متلفا ومن هنا علم ان المغرور يعتبر فيه الجهل
بالواقع حتى يكون مغرورا واما الغار فلو كان عالما بالواقع وقصد التدليس والتغرير وحصل غرور المغرور بواسطته
بحيث كان ذلك علة في اعتقاده واقدامه فلا بحث في كونه غارا واما لو كان عالما عامدا ولكن لم يؤثر
ذلك في علم المغرور واعتقاده بان كان معتقدا لذلك المعنى سواء غره ذلك ام لا كمن دفع مال غيره الى

ثالث

ثالث بعنوان انه مال الدافع وكان الاخذ معتقدا لذلك من خارج بحيث لم يؤثر فيه تدليس الغار
ففي كون ذلك غارا وجهان من كون قصده ذلك ومن جهة ان الاخذ قد اخطأ وتقرر من قبل نفسه
فلا يكون مغرورا من قبل غيره ويحتمل قويا الفرق بين ما اذا كان فعل الغار بحيث لو لم يكن المغرور معتقدا
ذلك لاثر ذلك في تغريره وبين ما اذا لم يكن كذلك فيصدق في الاول وهذا الفرق غير بعيد لصدق العرف واما
لو كان عالما ولم يكن قاصدا للتغرير لكنه اثر فعله في الغرور فالظاهر صدق الغار عليه واما لو كان جاهلا ايضا كما لو دفع
لمن اعتقد انه مال نفسه فبذله لغيره فتبين انه مال الغير فهل يصدق عليه الغار ام لا احتمالان ومثله ما لو زعم انه
مأذون في الواقع او اعتقد انه وكيل ونحو ذلك من الطرق الرافعة للضمان باعتقاده فبان خطاؤه والذي
يقوى في النظر ان ذلك يعد غرورا فان فعله قد غر الاخذ الثاني او المتلف وان كان هو ايضا غير عالم
بالواقعة وتغرره بنفسه لا ينافي كونه غارا لغيره وان كان في الصدق نوع خفاء ومتى ما تحقق الغرور بهذا المعنى
فعلى الغار ما اغترمه المغرور عليه فله ان يطالبه به وان كان المغرور هو المتلف ما لم يكن تسلط على الاتلاف
بالضمان فانه لو دفعه اليه على طريق مضمون كبيع ونحوه فيتحقق الضمان على المغرور ايضا من وجه وان كان الغار
ايضا ضامنا كما لا يخفى على من لاحظ الفروع المندرجة تحت هذا العنوان والوجه في ضمان الغار امور الاول
ما يظهر من كلمة الاصحاب ان الغار سبب في الاتلاف والمغرور مباشر ضعيف والمباشر متى ما ضعف يقدم
السبب ولكن هذا الوجه محل نظر من وجهين احدهما ان هذا الوجه لزم عدم تحقق الضمان على المغرور اصلا

لعدم كونه متلفا او متصرفا في الحقيقة كما ذكروه في بحث الاكراه وقد اشرنا اليه سابقا مع انهم يقولون ان
بعض ويرجع بما اغترمه على الغار وهذا بيان في ضعف المباشرة وبعبارة اخرى لو كان السبب هو الاقوى ثبت الضمان
هنا شيء واحد فان كان على الغار فلا وجه لضمان المغرور وان كانت على المغرور فلا وجه للرجوع على الغار وان
كانا مشتركين فلا بد من التبعيض كما اشرنا اليه في صورة التركيب فتعدد الضمان مع وحدة السبب لا وجه له ونهايته
ان ضعف المباشر الموجب لضمان السبب انما هو فيما اذا كان المباشر كالآلة كالصبي الغير المميز والمجنون والحيوان
والمكره بالفتح الخالي من الاختيار ونحو ذلك حتى يستند الاتلاف على السبب والمغرور بالغ عاقل شاعر مختار قاصد
فكيف يعقل جعله كالآلة فلا بد من اثبات سبب آخر غير الاتلاف يوجب ضمان الغار الثاني ما تقدم ذكره من
قاعدة الضرر والضرار فانهما منفيان في الشرع ولا ريب ان الغار بغروره قد اضر المغرور ونفاه الشرع على
عدم الاضرار وقد اسلفنا سابقا ان ظاهر نفي الضرار ان من اوجب الضرر فهو ضامن له لا بد ان يرفع الضرر
كما دل عليه الخبر من اضر بطريق المسلمين فهو ضامن ولا يكون الرفع للضرر الا بضمان ما اغترمه المغرور وهو المدعى
وقد مر بيان دلالة الخبر على هذا المعنى في بحث نفي الضرر فراجع الثالث ما اشتهر بينهم من الخبر المعروف وهو ان
المغرور يرجع الى من غره وان لم نقف على ذلك في كتب الاخبار لكن الظاهر من سياق كلامهم انه مروي حتى ان مضمونه
مرجع عليه فلا يحتاج الى ملاحظة سنده ونحوه الرابع الاجماع المحصل من تتبع كلامهم في مقامات الغرور حيث يحكمون
برجوع المغرور على الغار فضلا من الاجماعات المحكية بل يمكن تتميم المراد بحكم العقل ايضا فضلا عن الادلة الشرعية وتنبيهان

احدها ان ظاهر كلام الفقهاء ان لو اجتمع سلسلة فيها ذو يد متلف وغار فقرار الضمان على المتلف لا على
ذي اليد لانهم ذكروا ترتب الايدي ونحو ذلك وذكروا ان الضمان يستقر على من تلف المال في يده
وذكروا في مسألة المغرور ايضا انه يستقر الضمان على الغار فنقول لو ترتب الايدي على مال مغصوب فلا كلام
في كون كل منهم ضامنين سواء في ذلك الغار والمغرور وغيره فاذا رجع المالك على من لم يتلف بيده فله ان
يرجع الى من تلف بيده او الى اليد اللاحقة كيف كان ما لم يكن مغرورا منه فان كان مغرورا فليس له الرجوع عليه
لانه لو كان المالك رجع على المغرور لكان هو يرجع على الغار وان كان المغرور متلفا ولو رجع المالك على
ذي يد مسبوق بغار ملحوق بمتلف فله الخيار في الرجوع الى الغار او الى المتلف لان كلا منهما بالنسبة الى
الرجوع سواء بعد تحقق السبب ما لم يكن هو غارا للمتلف ولو رجع على الغار فلا رجوع له على المتلف باعتبار انه غار
للثاني فلا رجوع له عليه فقد انقطع السلسلة ويحتمل رجوعه الى المتلف لانه بدفعه القيمة كانه صار مالكا للمال التالف
وقد اتلفه المتلف ولم يكن مغرورا من قبل احد فان الاول غر الثاني دون الثالث وان رجع الى المتلف فلا رجوع له
على الغار اذ الغار ليس غارا له بل غار لذي اليد الواقع في الوسط مع احتمال كون غروره للاول غرورا للاخير وبالجملة
فما ذكرنا تنبيه على استخراج صور المختلفات وتطبيقها على القاعدة وثانيهما انه كما يتركب اليد الموجب للضمان كما سلف كذلك
يتركب الاتلاف والغرور ايضا فلو اشتركا في اتلاف شيء بمباشرة كمباشرة رجلين بايديهما في ضرب سيف فمات به او تسبيبا كما في الاشتراك
في الضمان لتعدد الاتلاف على المجموع المركب فيتوزع على ما يشترك في قتل النفس الاشتراك حكما خاصة منصوصة وبالجملة

غرضنا اثبات الاشتراك في الضمان على اي نحو كان ونحو ذلك الغرور كما اذا شهدا على مال بانه لزيد فاخذه والتلف
ثم بان انه ملك الغير وبالجملة يترتب التغرير فيما اذا كان فعل كل منهما جزء سبب في الغرور فشركاء في الضمان ويمكن
فرض الاجتماع على ان يكون فعل كل منهما علة تامة في الاتلاف او في الغرور كما لو فرض صدور السبب من كل منهما دفعة بحيث
لو لم يكن احدهما لكفى الاخر فيكون كل منهما علة مستقلة بهذا المعنى ولازم ذلك الاشتراك في الضمان
من جملة اسباب الضمان التعدي والتفريط ذكره الفقهاء في الامانات المالكية والشرعية كلها كما لا يخفى على من له التتبع ووجهه
ان الامانة عندهم غير مضمونة على القابض في حد ذاتها لما سيأتي من ان الاستيمان من مسقطات الضمان فلا
تكون الامانة مضمونة بمحض كونها مقبوضة باليد نعم اذا حصل التعدي والتفريط فيصير مضمونة كسائر ما استولى عليه اليد
على القاعدة وبهذا الاعتبار يعدان سببين للضمان ومنشأ ذلك ان القاعدة الاولية كون المقبوض باليد مضمونا
كما قررنا نعم خرج منها باب الامانات على ما يأتي تفصيل المراد منها فانها غير مضمونة لكن القدر المتيقن من خروج
الامانة عن الضمان هو حالة بقاء الامين على الامانة اتيانا بما يلزم عليه الاتيان به تاركا لما يجب عليه الاجتناب عنه في خصوص
هذه الامانة واما مع خروج الامين عن هذا الحد فيخرج من هذا الحكم ويصير مضمونا عليه بقاعدة اليد وبعبارة اخرى
خروج الامانة عن قاعدة اليد تخصيص في الاحوال لا في الافراد بان الامانة غير مضمونة ما دامت كذلك فاذا خرجت
عن ذلك بالتعدي والتفريط فقد دخل تحت عموم اليد بمعنى ان هذه الحالة او هذا الفرد كان داخلا تحتها غير خارج عنها
ومنشأ كون التعدي والتفريط مخرجا عن الامانة ودليل بقاء الضمان انه سيأتي في محله ان عدم ضمان الامانة اما من جهة
النصوص

النصوص الدالة على عدم ثبوت شيء على الامين واما من جهة قاعدة الاذن من المالك او من مقامه او من الله
تبارك وتعالى في الامانات الشرعية بناء على ان الاذن لا يستعقب الضمان على تفصيل يأتي في محله واما من جهة اجماع الاصحاب
على عدم الضمان على الامين واما من جهة قاعدة نفي الضرر واما من جهة لزوم العسر والحرج وسد باب المعاملات والودائع
لو لم يكن الحكم كذلك وهذه الامور كلها منتفية بعد التعدي والتفريط لخروج الامين بذلك عن صدق الامين عرفا
كما لا يخفى لان الامانة مقابل للخيانة ولا ريب ان التعدي والتفريط خيانة فاذا خرج عنه فهو داخل في عموم دليل الضمان
واما الاذن فلا ريب في كونه مقيدا بعدم صدور مثل ذلك عنه سواء كان من جانب المالك ونحوه او الشرع حتى ان الاذن
المطلق ايضا لا ينصرف الى صورة التعدي والتفريط واما التصريح بعدم الضمان وان تعدى فهو رخصة في الاتلاف
وهو خارج من فرض الاستيمان واما الاجماع فهو في صورة التفريط او التعدي غير محقق بل الحق ان اجماع الاصحاب على
تحقق الضمان باحدهما كما ذكروه في الوديعة والعارية والمضاربة والاجارة والوكالة والوصية واللقطة ومال الجعالة
والمساقاة والمزارعة واللقطة والشركة وغير ذلك كما يتحقق عند من تدبر واما مسألة نفي الضرر فلا تاتي في المقام لان الامين
قد فتح باب الضرر على نفسه بالتعدي والتفريط مع ان تضرره بالغرامة معارض بتضرر المالك بتلف ماله فعموم اليد سليم
من المعارض ومثل ذلك نقول في العسر والحرج فان الامين غير ضامن الا اذا خرج عن الامانة وهذا لا يوجب السد لباب
الاستيمان اصلا فتلخص من ذلك ان الضمان باحد الامرين من جهة الاجماع عليه ومن جهة رجوعه بذلك الى قاعدة اليد
ومن وجه بذلك على الاتلاف ويدل على ذلك من جملة النصوص الخاصة ايضا كصحيحة ابي ولاد وغيرها وانما البحث في موضع

التعدي والتفريط اذ الاصحاب ليس لهم في هذا الباب كلام منقح والظاهر ان التعدي عبارة عن فعل ما يجب تركه كركوب
الدابة ازيد من المسافة المستاجر عليها او السير بها على خلاف المعتاد او حمل ما يشترط في العقد على الدابة او ضربها ونحو
ذلك والتفريط عبارة عن ترك ما يجب فعله كترك سقي الدابة وعلفها او عدم حفظها في المكان اللائق له ونحو ذلك في
كل شيء مؤتمن بحسبه وقد يطلق عندهم التعدي على ما يعم التفريط ويكون المراد منه التجاوز عما ينبغي القيام به سواء
كان فعلا لما يترك او تركا لما يفعل وقد يطلق التفريط على ما يعم التعدي ويكون المراد به التقصير في حق المالك سواء
كان بترك ما يجب او بفعل ما يحرم والامر في ذلك سهل نعم هنا امور لا بد من التنبيه عليها الاول ان المعتبر في التعدي
والتفريط هل هو صدورهما عنه قاصدا لذلك فلو صدر منه سهوا او نسيانا او في حالة النوم او سكر ونحو ذلك لا يصير ضامنا
او هو اعم من القصد والعدم فكلما لا ينبغي ان يفعل او يترك اذا فعله او تركه قاصدا له او لا فهو ضامن ظاهر لفظ التعدي
والتفريط ما يشعر باعتبار القصد ولان غير القاصد معذور فكيف يترتب عليه الضمان ولكن ينبغي ان يقال ان
ظاهر كلام الاصحاب مطلق والخصوصية للفظين اذ لم يدل دليل بهذا العنوان الا انه مورد الاجماعات والعمدة ان عموم
دليل الضمان محكمة غاية ما خرج عنه في حالة البقاء مع الامانة واما بعد وقوع تصرف بغير رضى فلا يعلم دخوله تحت
ادلة الامانة فالمرجع قاعدة الضمان مضافا الى ان من صور المسئلة استناد التلف الى ذلك التعدي او التفريط فيندرج
تحت دليل الاتلاف الذي لا اشكال في عدم مدخلية القصد فيه فان المتلف ضامن وان كان نائما او ناسيا ونحو ذلك
واذا ثبت في هذه الصورة يضمن في باقي صور التلف بعد التعدي كما ذكرنا مفصلا بعدم القول بالفصل ولا يقال ان قبل

[illegible]

وقوع هذا الفعل لم يكن مضمونا على القابض وبعد صدور مثل ذلك لا قصدا نشك في عروض الضمان والاصل
بقاء الحكم السابق على حاله فانا نقول ان هذا في هذه الصورة يتم فيما فرضته ايضا بعدم القول بالفصل لانا نقول ان
اولا جريان الاستصحاب يحتاج الى بقاء الموضوع الذي اخذ عنوانا في محل الحكم كما ذكرناه في بحث تبعية الاحكام للاسماء
وهنا قد تعلق حكم الضمان بالامين والامانة وبعد وقوع مثل هذا الفعل نشك في كون هذا امينا حتى يستصحب حكمه
ولم يتعلق الحكم على هذا المال ولا على الشخص حتى يستصحب بقاء الحكم وذلك واضح وثانيا ان بعد فرض صحة الاستصحاب
نقول لا يعارض الاطلاقات ادلة الضمان وعموماته فنجيز تعارض استصحاب الخيار مع عموم لزوم العقود حيث ذهب
الاكثر فيه الى الفورية تعديا لجانب الاطلاق وقد مر الكلام فيه سابقا فالمعارض لدليل الضمان ادلة الامانة لا
الاستصحاب ودليل الضمان وثالثا انه لو سلم ذلك فلا يمكن الحاق صورة التلف بالتعدي للاجماع مع
فيه حتى يتم لك القول باشتراط العقد في ذلك فمتى ثبت تلك الصورة بالدليل الاجتهادي وبالاجماع
فيلحقه باقي الصور مع انه لو امكن الالحاق ايضا لكنا نقول بترجيح جانب الضمان لقوة الضميمة واعتضاده الى
دليل اجتهادي فتدبر الثاني انه هل يعتبر كونه عالما بان هذا تعد او تفريط او يعم الحكم ما لو كان عالما بالموضوع
او جاهلا بل لو كان معتقدا للخلاف ايضا كما لو زعم ما فعله لازم الفعل فبان لازم الترك او ما تركه لازم
الترك فبان لازم الفعل الظاهر التعميم لعين ما ذكرناه من الوجوه السابقة فان السبب من الاحكام الوضعية التي
لا يفترق الحال فيها بين العلم والجهل بل مع ما قلنا بعدم اعتبار القصد فلا وجه لاعتبار العلم بالموضوع واما

العلم بالحكم بمعنى كون هذا التعدي او التفريط موجبا للضمان فغير معتبر قطعا اذ العلم او الجهل بالاحكام الاخر الموضوعات
لا يؤثر في صدق الفاظ الموضوعات عليها ومتى ما علق الحكم على لفظ يترتب بعد صدقه سواء علم الحكم او جهل مضافا
الى ان المعيار في المقام على ما ذكرنا عموم اليد وهو غير مشروط بشيء من ذلك الثالث انه لا يعتبر العلم بانه مال الغير فلو
زعم انه مال نفسه او ماذونا فيه في التصرف كيف كان فبان خطائه فقد تحقق التعدي والتفريط وتعلق الضمان كيف كان
ومع ما ذكرنا يكون معنى كلام الاصحاب فعل ما يجب تركه وترك ما يجب فعله ارادة الواقع بمعنى انه لو لم يكن هناك سهو
ولا نسيان ولا جهل ولا خطأ ولا غير ذلك من الاعذار لكان ذلك واجبا لا الوجوب بالفعل والا يلزم تقييد الاعتبار على
صورة الوجوب الشرعي وانحصار الضمان فيما اذا فعل ما هو حرام شرعا وهو لا يتحقق الا باجتماع شروط التكليف وارتفاع
الاعذار المسوقة كلا فتدبر الرابع ان تحقق التعدي والتفريط فاما ان يتحقق التلف بنفس ذلك التعدي ونحوه او بافة
سماوية او بفعل اجنبي او بفعل نفس المتعدي او بفعل المالك اما الاخير فسيجيء بعد ذلك انه في حكم الاداء الى المالك
واما الاربعة الاخر فالظاهر ان الضمان في كلها متعلق بصاحب اليد فان كان له القرار رجع على المتلف في احدى
الصور اذا لم يكن غارا والوجه في ذلك ما ذكرناه من عموم دليل اليد والخروج عن باب الامانة فيصير مضمونا عليه
باي نحو تلف غايته انه اذا كان المتلف هو ذو اليد ترتب عليه الضمان بوجهين اليد والاتلاف وفي باقي الصور اليد
خاصة وذلك واضح ولو قيل ان دليل اليد قد خصص بدليل الامانات المالكية نقول ان شمول دليل الامانة لما بعد وقوع
فعل غير مرضي ممنوع ودليل الضمان عام لا شبهة فيه واذن المالك لم يحصل الا مع البقاء على الامانة فتبصر

[illegible]

من جملة اسباب الضمان التلف قبل القبض واصل هذه القاعدة انما هو في البيع وهو الخبر المشهور ان المبيع اذا تلف
قبل قبضه فهو من مال بايعه والعقد على ذلك الاجماع ايضا كما نص عليه وتوقف بعضهم في تسري هذا الحكم الى الثمن بمعنى
كونه مضمونا على المشتري قبل الاقباض للبايع ومن ذلك ايضا يحصل الاشكال في التسري الى ساير المعاوضات كالصلح والاجارة
والهبة المعوضة وعمل المزارعة والمساقاة واجرة المسابقة والرماية ومهر النكاح ومال الكتابة وعوض الخلع او الطلاق
بعوض على ما يراه بعضهم من صحته وبعبارة اخرى كل عوض تلف قبل القبض في المعاوضات فهو من مال صاحب اليد وغرامته
عليه لا من المالك فان هذه كلية لا دليل عليها الا ما دل من النص والاجماع في البيع في خصوص المبيع وليس البحث فيما
اذا كان التلف باتلاف صاحب اليد لانه ح ضامن بقاعدة الاتلاف قطعا ولا فيما اذا كان التلف باتلاف المالك لو
وان لم يقبض فانه في حكم القبض كما نذكره في باب التأدية ان شاء الله ولا فيما اذا كان ذو اليد معاندا غاصبا مانعا من الدفع
الى صاحبه مع وجوبه عليه والا لكان ضامنا بادلة الغصب والعدوان اعظم بل انما البحث فيما اذا تلف بافة سماوية او
باتلاف اجنبي مع عدم لزوم الدفع والقبض على صاحب اليد اما لاذن مالكه في الابقاء او تاخير من دون تعجيل وكذلك في القبض
حتى يحصل القبض واما لامساكه المال حتى يحصل التقابض من الجانبين على ما حققناه من عدم لزوم القبض قبل اقباض الاخر فيما يمكن
فيه التقابض على المعنى الذي فصلناه بحسب تفاوت المقامات في العين والمنفعة في باب القبض فراجع فانه ليس في هذا الفرض من
اسباب الضمان السابقة شيء وانما الضمان هنا مبني على تاسيس قاعدة التلف قبل القبض حيث ان المدرك خفي في المقام
واقتصر بعضهم على خصوص المبيع للنص والاجماع ولم تعد الى غيره وحكم بكون التلف في غيره حتى في الثمن من مال المالك وان كان

التلف بآفة سماوية فقد تلف من ماله كما لو كان في يده وان كان التلف باتلاف اجنبي فله الرجوع على المتلف
ولا دخل في ذلك لصاحب البيع ولكن لا يخفى ان الاصحاب التزموا بضمان صاحب البيع في منفعة الاجارة بل الاجرة قبل القبض
فضلا من الثمن سواء كان التلف بكله او ببعضه او بوصف من اوصافه بتعيب ونحوه وبعد التامل يظهر انهم يقولون
في ساير المعاوضات بذلك والذي يقتضيه النظر الصحيح كون الضمان على صاحب البيع لا على المالك في المعاوضات
كلها وان لم ينص عليه الاصحاب الا في بعض المقامات والسر فيه ان القبض والاقباض بعد تحقق المعاوضة والتمليك واجب على
المتعاقدين في مقابل العوض الاخر على ما حققناه في باب القبض بمعنى انه لا يجب دفع احد العوضين الا بدفع الاخر
بازائه وهنا اشكالات دفعناها في باب القبض فاذا كان ذلك فان لم يكن الاخر دفعه ودفع الدافع ثم تلف من الجانب
ذلك ولم يكن الاقباض فهو مكلف بالاقباض حتى يتصرف ما قبضه من ذلك الجانب بحيث تعذر بالتلف فات
الشرط فلا يمكنه التصرف فيما اخذه فيجب ان يدفعه الى مالكه الاول قضاء لحق المعاوضة بعد اتقان ما قدمناه من المقدمة
وان كان ذلك الكلام في ذلك فراجع ما كتبناه في باب القبض تجد فيه حظا وافرا وليس معنى الضمان في هذا المقام الا
كون تلف هذا المال من مال صاحب البيع دون مالكه وحيث كان عوضا عما اخذه فقد فات العوض فليرجع المعوض الى
مالكه الاول وهذا معنى كونه ضامنا على ذي اليد وهذا تمام لا اشكال فيه وهنا كلمات وكلمات متفرعة على خصوص
المقامات اعرضنا عنها بعد اتقان ما اوردناه من القضية الكلية فعليك بالتتبع التام في اطراف الكلام
من جملة اسباب الضمان القبض بالعقد الفاسد وقد نص على ذلك الاكثر في باب البيع ولكنهم يذكرون في ساير المقامات ان كل عقد
يضمن

بضمن بصحيحه يضمن بفاسده وما ذكرناه من العنوان اعم من هذه القاعدة فان كلامنا هنا هو الضمان في كل ما قبض
بعقد فاسد سواء كان صحيحه مبنيا على الضمان ام لا لكنهم يقولون كل ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وهذا يدل على
[عدم] ضمان ما قبض بعقد فاسد لا ضمان في صحيحه فيكون هذا واردا على قاعدتنا هذه مسقطا للضمان وقد ذكرت والعمدة
قضية العكس في مسقطات الضمان مع ما يصلح ان يكون مدركا له نظرا الى ان ما نذكره هنا من الوجه على الضمان
وجوه بعضها يعم العقود كلها وبعضها يختص بما بني على الضمان فان كان المعتمد في الضمان هو الدليل العام فلا بد من
بيان قضية العكس حتى يكون واردا عليها وان كان المعتمد الدليل الخاص بعقود الضمان فلا يكون بينهما تدافع
ثم ان العقد الفاسد قد يكون من جهة العقد واللفظ بان لا يكون جامعا للشرائط وقد يكون فساده من فوات
شرط المتعاقدين او من فوات شرط العوضين او من فوات اصل العوض كالبيع بلا ثمن والاجارة من دون اجرة
ونحو ذلك وقد يكون المتعاقدان عالمين بالفساد وقد يكونان جاهلين وقد يكون احدهما عالما والاخر
جاهلا وظاهر اطلاقهم الضمان في العقد الفاسد مطلقا والوجه في الضمان فيما لو كان مبنيا على الضمان كالبيع والصلح
والهبة المعوضة والمزارعة والمساقاة والجعالة والوكالة بعوض والسابقة والنكاح ومثله الخلع والطلاق
بعوض امور احدها ان كلا من المتعاقدين قد اقدما في العقد على الضمان اذ ليس الغرض في العقود المجانية
فيثبت ما اقدما عليه ولا يمكن ان يقال ان اقدامهما انما هو على تقدير الصحة فكيف يقال بضمانهما على تقدير الفساد
مع علمهما بانه فاسد فلا يكون الاقدام على الاطلاق لانا نقول انهما لما علما الضمان في صورة الفساد فقد اقدما

المثل ومهر المثل كان قبضهما اقداما على الضمان وان بنيا على الصحة ولو سلم عدم اقدامهما على الضمان على تقدير الفساد
فانما التحاقا فاصل الضمان بالمسمى مطلقا واما انهما ساكتان عن صورة الفساد بحيث لم يخطر ببالهما ذلك فيكون اصل
الاقدام على الضمان على كل حال وليس غرضنا الا اثبات كون الضمان بالمسمى او بغيره وكما لا يمكن ان يقال ان في صورة
العلم بالفساد قد اقدم كل منهما على اتلاف ماله ودفعه مجانا فتسقط ان الاقدام من جهتهما ولا فرق بين المقام وبين دافع
الثمن على البايع الفضولي مع العلم بفضوليته فانه لا يرجع عليه لو لم يجز المالك مع تلف الثمن وليس الا لاقدامه فهنا يصير
بالاولوية لان الاقدام هناك انما هو بتوقع الاجازة وهنا معلوم الفساد كما هو المفروض لانا نقول ان الدفع مع البناء
على المعاوضة وهو صورة بطريق التشريع ليس اتلافا للمال وقياسه على باب الفضولي لو سلم عدم الرجوع فيه فاسد لانه
دافع لماله على ما ليس العوض الاخر له فيعلم ان صاحب المال يأخذه منه بخلاف المقام فانه دافع ماله بازاء مال الاخر وان
كان بمعاوضة فاسدة فهو واثق بحصول العوض له كيف كان وثانيهما الاجماع المحصل من تتبع كلام الفقهاء في الابواب
حيث يحكمون في كل موضع يفسد فيه عقد المعاوضة باجرة المثل ومهر المثل كما لا يخفى مع حكاية الاجماع على ذلك في كلامهم
نقلا مستفيضا بل متواترا عدا الخلاف في المراد في الجملة وثالثها الخبر السابق في قاعدة اليد فان هذا المقام من
فروعها وغاية ما يمكن هنا ان يقال ان الفرض كون هذا المال مقبوضا باذن المالك فلا وجه لكونه مضمونا لما
سيأتي بعد ذلك من كون الاذن من مسقطات الضمان ويمكن ان يقال ان الاذن انما حصل في ضمن العقد مقيدا
فهو يزول بزوال القيد وسيأتي توضيح ذلك ورابعها القاعدة المشار اليها من ان كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده

[illegible]

وهذه القاعدة في الجملة دالة على الضمان على ما يظهر من معناه وهو المدعى نعم يبقى الاشكال في كونه بعقد الضمان
المسمى واجرة المثل وقيمة المثل وهو كلام اخر ويأتي في ذيل المسألة الاشارة الى محتملات هذه العبارة وبيان
المراد منها وهنا اشكالات بعضها عامة وبعضها خاصة احدها انه لم لا يكون العقد الفاسد اذا كان من حيث
لفظه قائما مقام المعاطاة ويحصل به الملك لما مر بيانه ويكون التلف من مال صاحب البيع لا داخلا له في ملك الاول
فلا وجه للحكم بالضمان وكذا لو كان الفساد من جهة هي لا تضر بالمعاطاة كعدم ذكر اجل النسيئة ونحو ذلك في وجه
والدفع ان اللفظ لم يكن مؤثرا على ما هو المفروض وكونه معاطاة انما هو في صورة المقصود النقل والانتقال بالتعاطي
والفرض انهما قصدا باللفظ فما قصد تاثيره لم يؤثر وما لم يقصد تاثيره لا يكون مؤثرا وهو المدعى وثانيها ان
من جملة صور المسألة ما لو كان الدافع عالما بالفساد والقابض جاهلا والوجه في هذه الصورة لتضمين القابض نظرا الى
انه مغرور من قبل الدافع وقد مر ان المغرور يرجع على الغار فلا وجه للرجوع بالعكس والجواب ان التعليم غير
وذلك ليس تغريرا من الدافع بل هو تقصير من قبل الاخذ في تعلم الاحكام فهو قد غرر بنفسه بخلاف الغرر في الغرور على
فانه غرر وهنا قد اغتر من تقصيره وثالثها ان الدفع لما كان باذن المالك فينبغي دخوله تحت الامانات
المخرجة عن الضمان ودفعه بان عدم كون المقبوض من الامانات الشرعية واضح اذ هو مشروط بعدم اطلاع المالك
والاذن المالكي وكلاهما منتفيان والاذن قد تقيد بالمعاوضة وهي قد فسدت فيرتفع الاذن ودعوى ان الاذن
هنا ينحل الى اذنين اذن على تقدير المعاوضة واذن في التصرف وكيف كان فينافيه الوجدان حتى في صورة العلم بالفساد

فان الاذن هناك ايضا مقيد ببقاء المعاوضة الصورية فاذا بنى الامر على المراجعة فكل منهما يرجع الى ماله
من دون فرق نعم هنا كلام في كون الضمان بالمسمى او بالقيمة في كل شيء بحسبه وهو كلام آخر يأتي ان شاء الله
في كيفيات الضمان فارتقب ورابعها من جملة صور المسألة ما لو كان الفساد من عدم العوض كما لو قال آجرتك الدار بلا عوض
او بعتك او صالحتك او نحو ذلك من عقود المعاوضة بلا عوض فانه لا وجه للضمان لانه صريح في الدفع المجاني
والرخصة في الاتلاف وكذا اذا ذكر عوضا لا مالية له كالحشرات فانه ايضا كذلك وكيف تقولون بالضمان والجواب
ان هنا اذا كان قد ذكر العوض الغير القابل فوجه الضمان واضح نظرا الى ان الدفع في ازاء هذا العوض وان لم يصلح
عوضا فلم يكن الدفع على طريق مجان في نظره الا على سبيل المجاز حتى لو كان عالما بعدم قابلية العوضية ايضا اذ دعوى
عدم تعقل تقييد الدفع بالعوض مع العلم بالفساد ممنوعة بل ليس ذلك الا كالتشريع في العبادات مع العلم بعدم
الامر فيدفعه على ان يكون هذا معاوضة سواء علم بانه لا اثر شرعا ام لا واما اذا لم يذكر العوض ففيه الكلام من جهة ان
الاعم مما بعد العلم بقصده وهو اما بارادة الدفع المجاني وهو خارج عن محل البحث والعبارة لاغية والمراد
الدفع على ان يكون هذا بيعا او اجارة او مزارعة مثلا لكنه بلا عوض وح نقول انه لم يرخص على التلف مجانا
بل على تقدير كون ذلك اجارة مثلا والفرض انه لم يتحقق فالاتلاف غير جائز وثانيهما في ان مع عدم العلم بقصده
هل المستفاد من العبارة اي شيء فان ظاهر آجرتك مثلا يقتضي العوض وظاهر بلا اجرة يقتضي كونه قصد العارية
فيتعارضان وهو خارج عن محل البحث هذا هو الكلام في عقود المعاوضة واما ما عداها كالهبة بلا عوض والوقف والسكنى

والتحبيس والعارية والوديعة والشركة والمضاربة بالنسبة الى راس المال والربح والوكالة والرهانة
ونحو ذلك فاذا قبض شيئا منها وكان العقد فاسدا فينبغي ضمان المقبوض ايضا لعموم ما دل على ضمان اليد وكون
اذن المالك على فرض صحة العقد واما على فرض البطلان فلا اذن كما ذكرناه وبالجملة الوجه المذكور فيما قبض بالعقد
الفاسد في المعاوضات يجيء في المجانيات ايضا لو لم يكن امر آخر يخرج عن الضمان ولكنهما قد جرت بقولهم ما لا يضمن
بصحيحه لا يضمن بفاسده ويجيء الوجه في ذلك في مسقطات الضمان تتميم في الاشارة الى محتملات هذه القاعدة
وبيان المراد منها تتميما للبحث والمحتملات فيها امور احدها ان يراد ان كل عقد يتحقق فيه الضمان لو كان صحيحا
بالعوض يضمن فيه لو كان فاسدا اذا تلف فيختص الاصل وهو قولنا كلما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده بعقود المعاوضات
وعكسه وهو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده يشمل الامانات كالوديعة وراس مال المضاربة والعين المستأجرة بدون
منفعتها والعقود المجانية بلا عوض فان كل ذلك غير مضمون في الفاسد كما في الصحيح بلا فرق الثاني ان يراد انه
ان كل عقد يحصل الغرامة والخسارة في صحيحه لاحد بمعنى انه تلف من ماله يحصل الخسارة في فاسده ايضا عليه وما لا يحصل
في صحيحه كذلك لا يحصل في فاسده ايضا فيشمل الاصل العقود المجانية كما يشمل المعاوضات فان المال الموهوب كما يتلف من
المتهب في الصحيح فكذلك في الفاسد ويختص العكس بالامانات التي لا خسارة فيها صحيحا وفاسدا فالمقدمة على المعنى الاول اخص
منها على المعنى الثاني والمقدمة الثانية في الثاني اخص منها في الاول الثالث ان يراد منه بيان مقدار الضمان جنسا وقدرا
في الفاسد كالصحيح بمعنى ان المال الذي يضمن في الصحيح يضمن في الفاسد بما يضمن به في الصحيح بمعنى المسمى لا عوض المثل الرابع

ان يكون لبيان ضمان العهدة اذا انكشف المبيع ونحوه مستحقا للغير ويكون معناه ان كل ما يضمن ويتعهد متعلقه في الصحيح
اذا ظهر ملكا للغير ففي فاسده ايضا كذلك بمعنى ان غرامة كونه مال الغير يتحملها الدافع وما ليس في صحيحه كذلك فليس في
فاسده ايضا الخامس ان يراد بذلك خصوص الثمن الذي يضمن في الصحيح فكذا في الفاسد السادس ان يراد به خصوص
المثمن لا غيره والسابع ان يراد به الابعاض من العوض والمعوض بمعنى ان الابعاض كما انها مضمونة في الصحيح مضمونة في الفاسد
كابعاض المبيع والثمن في البيع وابعاض المنفعة والاجرة في الاجارة واما الابعاض التي لا تضمن بالصحيح كابعاض عمل
الجعالة وعمل السبق والرماية فلا يضمن بالفاسد ايضا الثامن ان يكون بمعنى المهر فكل مهر يضمن لو كان العقد صحيحا فكذا
في الفاسد وما لا يضمن بالصحيح لا يضمن بالفاسد والاحتمالات الاربعة الاخيرة بعيدة عما يفهم من العبارة عرفا لتخصيص وتقييد من
دون مقيد ومناف لما يظهر من استدلالاتهم بها في مقامات اخر غير الاربعة المذكورة مضافا الى ان المحقق الثاني
يظهر منه من كلامه ان المراد بالموصولة هو العقد فانه قال كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وكل عقد لا يضمن بصحيحه لا يضمن
بفاسده فلا وجه للحمل على المعاني الاخر مع ان الحمل على احد الاربعة الاخيرة يوجب تهافتا في تركيب القاعدة لا يخفى على من تأملها
والحمل على المعنى الرابع ايضا غير صحيح لظهور استدلالهم بها في غيره وبعده عن ظاهر العبارة وكون القاعدة مجمعا عليها عندهم
مع خلاف فتاويهم في ضمان العهدة والمعنى الثالث وان كان يلائم لو عبر بالموصولة لا لفظ العقد من وجه لكنه لا يلائم
من وجه آخر لانه يبقى ضمير صحيحه وفاسده خاليا عن المرجع كما يلزم هذا الاشكال في الاحتمالات السابقة ايضا وارجاعه الى العقد
المعلوم من السياق خال عن الوجه ويدفعه ايضا مخالفته لاطباقهم على الضمان بمهر المثل واجرة المثل وقيمة المثل لا بالمسمى فلا يجتمع

فتاويهم بذلك مع اطباقهم على القاعدة لو كانت بهذا المعنى فدار الامر بين الاحتمالين الاولين ويتعين الاول لقربه
من ظاهر العبارة وظهور لفظ الضمان في الدفع للعوض لا مجرد كون ذلك تالفا من ماله وهو لا يكون الا في المعاوضات
واستدلالاتهم ايضا تنبئ عن المعنى الاول فلا بد من الرجوع اليه قيل ينبغي تقييد هذه القاعدة بامور منها ان الضمان في
الفاسد مشروط بالقبض بخلاف الصحيح وفيه ان القاعدة مسوقة لبيان اصل الضمان ولا دلالة فيها على شرائطه وكيفياته
حتى تقيد مضافا الى عدم الفرق بين ما قبل القبض وما بعده فان الضمان قبل القبض على المالك الاول سواء كان
في صحيح او فاسد وبعد القبض على القابض سواء كان في صحيح او فاسد فهذا الكلام ناش عن عدم التامل وان بنيت على ان
ما تحقق قبل القبض من التلف لا يسمى ضمانا في الصحيح والفاسد كذلك فيكون داخلا تحت قولنا لا يضمن بفاسده
كما لا يضمن بصحيحه ومنها ان المعاوضة بين الناقص كالمجنون والصغير وبين الكامل غير موجب للضمان على الناقص مع انه
لو كان صحيحا لكان هنا ضمان والوجه ما ياتي في مسقطات الضمان ان الاقدام مسقط له والظاهر ان المراد بيان النوع
لا خصوصيات الافراد حتى يحتاج الى التقييد مضافا الى ان كلامهم لو حمل على عمومه ايضا يكون معناه ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده
لو كان على ذلك الفرض صحيحا بمعنى عدم تغير الموضوع وهنا لا يمكن فيه على هذا الفرض الصحة او نقول ان قولهم في عكس القضية
اعم من كون السالبة بانتفاء الموضوع او المحمول وهنا نقول هذا شيء لا ضمان في صحيحه لانه لا صحيح له فلا ضمان في فاسده
بهذه الجهة وان كان في طرف الكامل فيه الضمان ومنها اخراج نصف المهر الذي يضمن قبل الدخول في العقد الصحيح فانه لا يضمن
في العقد الفاسد فلا يصدق قولهم كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ومنها اخراج عقد المكاتبة فانه يضمن بصحيحها ولا يضمن بفاسدها

ملاوبة للتعميم في سائر اسباب الضمان وهي امور احدها الضمان الحاصل باصل الشرع على المكلفين بمعنى
التكاليف المالية سواء كانت مشروطة بقصد القربة ام لا ومن هذا الباب زكوة الابدان وزكوة الاموال بشرائطها المقررة
في الشرع والاخماس وما يلزم من الاثمان بنذر او عهد او يمين او ما يكون بسبب الامور الصادرة عنه من الكفارات المالية على
اختلاف افراد الكفارة الحج والصوم والوطي والقتل والظهار والايلاء وغير ذلك ومن هذا الباب نفقات الاولاد والازواج
والمماليك في وجه وضمان العاقلة للدية ونحو ذلك فان هذه ضمانات حاصلة بخطاب الشرع ابتداء او بعد عروض سبب من المكلف
نفسه وثانيها الضمان الحاصل باحد اسباب المعاملة اذا حصلت في الذمة من بيع او صلح او اجارة او جعالة او قرض او بعقد
او نكاح او نحو ذلك من العقود فانها تصير سببا لاشتغال الذمة بمقتضى ما يحصل في ضمن العقد وذلك واضح
وثالثها الضمان الحاصل بنفس عقد الضمان الى المتعهد وهي اقسام ثلثة الاول ضمان المال الثابت في ذمة الغير وهو الذي
عقدوا عليه في الفقه بابا وذكروا له شرائط واحكاما معينة ومن شرائطه المعتبرة فيه كون ذمة المضمون عنه مشغولة عند
الضمان لان حقيقته عبارة عن انتقال المال من ذمة الى ذمة وهو فرع الوجود في الذمة الاولى ولذلك ذكروا ان
ضمان مال الجعالة قبل تمام العمل والدية على العاقلة قبل حلول النجم ونحو ذلك غير صحيح وذلك واضح الثاني التعهد بالمال
بواسطة التعهد بالنفس كما في الكفالة فان العقد ابتداء انما هو على التعهد بيدن المكفول ولكنه يلزمه تعهد المال لو لم يسلم
المكفول كما ذكروه في باب الكفالة وهذا الضمان ايضا ضمان مال بواسطة التعهد بالنفس والثالث تلف يرجع المكفول
على الكفيل بالمال داخل تحت ضمان الاتلاف نظرا الى ان الكفيل بكفالته وتخليته سبيل المكفول قد اتلف مال المكفول له فان سلم

المكفول فيا خذ المال منه وان لم يسلم يرجع على المتلف فيصير تحت قاعدة الاتلاف الثالث التعهد
بامر خارج عنهما وهو الذي يعبرون عنه بضمان ما لم يجب وهو غير جائز بمعنى لا يلزم بشيء ولضمان ما لم يجب
صور منها ان يقول لواحد ان فلانا اذا اخذ شيئا او غصب مالا او اتلف او نحو ذلك فانا ضامن
مع انه لم يفعل شيئا من ذلك في هذا الوقت فيتعلق الضمان على الحصول ويكون معناه كل غرامة تلزمه تلحق
فلان فانا ضامن له وهذه الضمان لا كلام في بطلانه للاصل وظاهر الاجماع وعدم وجود دليل دال على صحته
ومن هذا الباب ما ذكروه في الفقه من عدم صحة ضمان عهدة الثمن لو انفسخ البيع وضمان درك ما يحدثه من
بناء او غرس لو ظهرت العين المستحقة مبيعة للغير وضمان عهدة العرش لو ظهر المال معيبا فان ذلك كله ضمان
بشيء لم يثبت في ذمة المضمون عنه عند الضمان ونحوه ضمان مال الجعالة وعوض السبق والرماية ودية او ارش
الجناية قبل استقرارها وكذلك ضمان الاجنبي عوض الخلع سواء كان باذن الزوجة او بالتبرع قبل وقوع
الخلع الموجب لاشتغال الذمة الزوجة ومنها ان يقول لواحد ادفع مالك الى فلان وعلى ضمانه او اتلفه
واعمل لفلان العمل الفلاني وعلى ضمانه ونحو ذلك بعبارة اخرى يامر غيره بدفع او اتلاف او عمل لا يعود
عليه شيء من ذلك وقد ورد من هذا القسم في الخبر في قول احد الجالسين في السفينة لاخر ملق متاعك في البحر وعلى
ضمانه حيث يكون المقام مقام خوف من الغرق على النفوس ان القائل يضمن والتي يحضرني الان خارجا عن جملته
من الباب بالنص والا ربما الامر بعمل له اجرة عادة لغيره مع التصريح بان على ضمانه فيصير داخلا تحت الجعالة

ويلزمه الضمان لانه من عقود المعاوضة ولا يشترط كون الجاعل هو المالك كما ذكروه في محله فيبقى الكلام في صورة
الامر الى الدفع الى الغير او الاتلاف في غير الصورة المنصوصة وظاهر كلامهم عدم تحقق بذلك لان الدافع او
المتلف قد اقدم على اتلاف ماله ولم يكن هناك ذمة مشغولة حتى اضمن عنها ومجرد قول وعلى ضمانه لا يثبت
الضمان اذ لم يقم دليل على سببيته والوفاء بمطلق العقد غير لازم ولا يقال لا يكون العوض في مقابل الدفع والاتلاف
فيكون كالجعالة بل داخل فيها لانا نقول اولا ان المقصود ضمان المال المدفوع او المتلف ولو كان جعالة لكان
الضمان للعمل وهو الدفع والاتلاف وبين المحيث فيه وثانيا ان الجعالة لا تكون الا لعمل مقصود محلل والاعراض صحيح
يتعلق باتلاف الغير ماله او دفعه الى غير القابل ولو فرض تعلق غرض بذلك فلا مانع من كونه جعالة لكن الضمان
يرجع الى اجرة المثل لهذا العمل لا الى المال المتلف فتدبر ولا يمكن التمسك في ضمانه بالغرور بتقريب ان القائل
قد غره بالزامه بالعوض لان الغرور انما يكون في الموضوع وهنا قد اغتر الدافع لنفسه مع عدم كونه في الشرع كذلك
لتقصيره في تعلم الحكم مع انه غير ثابت في صورة علم الدافع او المتلف ايضا بانه شرعا غير مضمون على القابل والبحث
اعم من صورة العلم والجهل واما ضمان المدفوع اليه وان كان تقتضيه قاعدة اليد لكنه ساقط بالاقدام كما ياتي في
بحثه ان شاء الله ومنها ان يامر بالدفع او الاتلاف فيما يعود الى القابل كامره باداء دينه او اعطاء نفقة زوجته او
دابته او تعمير داره او نحو ذلك مع تصريحه بان الضمان عليه وقد نص الاصحاب في الدين والضمان بان الاذن في
الضمان واداء الدين يوجب الرجوع على الاذن وان لم يصرح بانه يدفعه ويضمنه والظاهر ان هذه المقامات

كلها يضمن نظرا الى قاعدة اليد فان كل مال صرف في مصارفه باذنه فقد دخل في يده وقد اقدم الباذل الى
العوض كما ان المبذول اليه ايضا قد اقدم على ضمانه فدخل تحت يده من دون تبرع فمقتضى القاعدة الضمان وهذه
الامور في الحقيقة يرجع الى امرين احدهما كون الدافع والمتلف وكيلا عن القابل في الاقراض ووكيلا عنه في
الصرف الى مصارفه فيصير بمنزلة مقابض فتدبر وهنا كلام لا حاجة الى ذكره وهنا صورة وهي ما لو امره
بدفع او باتلاف او بعمل في اي الاقسام السابقة كان من دون تصريح بالضمان نفيه فهل يحكم بذلك على
الضمان ام لا بحث في انه في الصورة التي لو صرح بالضمان لم يكن ضامنا فيها لو لم يكن مصرحا بالضمان
لا يضمن بالاولوية واما لو كان صورة لو صرح بالضمان كان ضامنا فهل بمجرد الامر يضمن وجهان منشاؤه
احترام مال المسلم وحمله من اصالة البرائة مع عدم التزامه بالضمان والحق انه لو كان هناك قرينة من عادة
او غيره دالة على الضمان فيثبت مع عدم قصد الدافع او العامل التبرع واما لو لم يكن هناك ما يقتضي ذلك
فلا ضمان وان قصد الدافع الضمان لاصالة البرائة فتدبر فان المقام مما ينبغي ان يبسط فيه الكلام ولكن
الاستعجال قد ضيق علينا المجال من جملة المسقطات للضمان قاعدة الاحسان والاصل فيها
قوله تعالى وما على المحسنين من سبيل بتقريب ان السبيل نكرة واقعة في سياق النفي فيفيد العموم وكلمة دالة على القرر
والجمع المحلى باللام يفيد للعموم الاستغراقي فيكون المعنى ان كل سبيل يوجب ضررا على فرد من افراد المحسنين فهو
منفي ولا يتخيل ان هذا يقتضي نفي العموم لا عموم نفي بتقريب ان السبيل عام والمحسنين عام فالاثبات يقتضي ثبوت

كل سبيل مع فرض عمومه على كل المحسن والنفي يفيد عدم كونه كذلك واللازم من ذلك انتفاء كل سبيل عن كل محسن
نظرا الى المتبادر من الاية نفي جميع افراد السبيل عن جميع افراد المحسن وليس هذه من باب ليس كل حيوان انسانا
فان قلت اذا كان المحسنين بمعنى كل محسن فيصير التقدير لا سبيل على كل محسن وهو لا ينافي ثبوت السبيل على بعضه
ليس كل اهو في تقدير شيء يفيد فايدته فان الفهم تتفاوت بذلك والذي يفيد هذه الفايدة المستفادة من
الاية قولك ليس على فرد من افراد المحسنين سبيل حتى تحقق العموم في السبيل وفي المحسن قولك ليس على كل محسن سبيل
وبالجملة لا بحث في كون الظاهر من الاية عموم السلب ولو فرض عدم دلالته على الكلية لامكن تتميم الاستدلال ايضا بان
يعلق الحكم على وصف الاحسان يشعر بانه العلة في ذلك بل الظاهر انه العلة في المقام فيطرد الحكم في كل محسن على ما نراه
من حجية العلة المستنبطة من كلام الشارع وان لم يكن بالتصريح وان خالف فيه بعضهم مضافا الى عدم وجود فرد معهود
في البين وعدم الفايدة في ترتيب الحكم على فرد غير معلوم فتعين الحكم على جميع الافراد مع الطبيعة السارية فيها وعلى
التقديرين فهو مثبت للحكم مع ان هذه الاية الكريمة قد سبقت سياق حكم المقعد فانه قائل بعدم السبيل على من ... وقد
اشار الى هذا المعنى قوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان فان ظاهره امتناع السبيل على ضرر المحسن بل ينبغي ان يكون جزاء
عمله الاحسان اليه فلا يكون قابلا للاختصاص بفرد دون اخر فاذا دلت الاية على نفي السبيل عليه عموما فدل على عدم الضمان
فالغرامة عليه لانه في قوة الكبرى الكلية بان نقول ثبوت الضمان على المحسن سبيل عليه والسبيل عليه منفي بالشرع كلية فينتج
ان الضمان منفي عن المحسن ولا يمكن ان يقال المراد السبيل الاخروي لا الدنيا او سبيل الاحتجاج لا الالزام لانا نقول
ظاهر الاية

ظاهر الاية عام لا وجه لتخصيصه مع ان فتح باب الضمان فتح لباب الالزام والاحتجاج جزما والاية نافية للجميع لا يقال
ان غاية ما يستفاد من الاية عدم جعل السبيل على المحسنين من جانب الشرع ابتداء واما لو فتح المحسن السبيل على نفسه بالاتلاف
او وضع يد او نحو ذلك فاي مانع من الضمان نظير ما مر ذكره في نفي سبيل الكافر على المسلم لانا نقول فرق بين المقامين
لان الاية هناك قد دلت على ان الله تعالى لم يجعل سبيلا للكافر على المسلم وهنا قد دلت على عدم السبيل من اصله فالمحسن لا سبيل
عليه مطلقا ولا يمكن حمل الاية على الاخبار لبعده عن طريقة الشرع واستلزام الكذب في غالب الموارد بل الظاهر منها ارادة انشاء
الحكم الوضعي وهو عدم ثبوت الغرامة والضمان عليه وهو المدعى ولما كان نفي السبيل معلقا على وصف الاحسان فالمستفاد منه
عدم ثبوت السبيل في محل الاحسان ومن حيثيته بخلاف الحيثيات الاخر فيكون المراد ان في محل الاحسان لا ضمان على المحسن وان
كان الضمان عليه من جهات اخر والامر في البحث من تنقيح معنى الاحسان حيث انه المدار في ذلك فنقول الاحسان اعم
من جلب المنفعة ودفع المضرة او يختص بالاولى دون الثانية او بالعكس لا شبهة في ان ايصال نفع الى الغير يسمى احسانا
للتبادر وعدم صحة السلب ونص اهل اللغة واما دفع المضرة فالظاهر فيه ايضا ذلك وان كان لفظ الاحسان يومي الى النفع
من الايجاد ومنع المضرة وليس فيه ذلك ولكن الظاهر انه لا يصح سلبه والقدر المشترك متبادر منه فلو قلنا بالاعم فيلزم عدم
الضمان فيمن اثبت يده على غيره لدفع مضرة عنه او جلب نفع اليه كاخذ المال من يد السارق او المنقذ من الغرق او
المخلص من الحرق واخذ المال للاسترباح او الاستيجار ونحو ذلك حتى تحصيل النفع للمالك او نقل متاعه الى مكان اخر
ليباع بالثمن الاوفى او اخذ الدواب الى المرعى ونحو ذلك وان قلنا بالاختصاص فيختص باحد القسمين دون الاخر ونحو

بالبال ان الشيخ الوحيد الاستاد في اثناء الدرس في اثناء الكلام ان قاعدة الاحسان تختص بصورة دفع المضرة ولا تشمل
صورة جلب المنفعة وهذا لا ينطبق على قاعدة اللفظ نظرا الى ان لفظ الاحسان يصدق على ايصال النفع اوضح من صدقه على
دفع المضرة فلا وجه للتخصيص بالثاني والاول من تبادر اولى والظاهر انه ليس ذلك من جهة عدم شمول اللفظ بل من جهة عدم
الاستقراء المراد فان المواضع التي ذكرناها للاحسان بمعنى جلب النفع كلها محل الكلام في ارتفاع الضمان بل الظاهر الاخرى
فيها بالضمان كما لا يخفى فانه تصرف في مال الغير بغير اذنه فلابد اما من ذكر دليل لتخصيص قاعدة الاحسان والظاهر انه مشكل
اذ لم نجد دليلا واردا على قاعدة الاحسان بل الظاهر انه كالدليل العقلي غير قابل للتخصيص واما من دعوى انه غير داخل في الاحسان بالمرة
وهو مشكل ايضا اذ دعوى ان جلب المنفعة غير داخل في الاحسان بالمرة دونها خرط القتاد ويمكن ان يقال ان كون وضع اليد
على مال الغير احسانا انما يكون في صورة دفع المضرة واما في صورة جلب النفع فليس اثبات اليد جلب نفع بل ايصال النفع
انما هو شيء اخر فيتعلق الضمان باثبات اليد ولا ينفع بعد ذلك الاحسان المتاخر وفي تحقق مفهوم الاحسان يدور مدار
القصد او الواقع او هما معا ولو زعم ان سقي الدابة رفع للضرر عنه وصادف كونه في الواقع كذلك صار احسانا قطعا
واما لو لم يكن ذلك في الواقع دفع ضرر فهل يكون احسانا ام لا وجهان والظاهر ان مصادفة الواقع شرط وتجرد الاعتقاد بانه
احسان غير كاف بل لابد من كونه في الواقع دافعا للضرر لانه المتبادر من لفظ الاحسان ولو زعم انه ليس دفع ضرر وتحقق انه
في الواقع في ذلك الوقت كذلك فهل يسمى ذلك احسانا ام لا فيه وجهان والذي يقتضيه النظر اعتبار القصد في صدق
لفظ الاحسان ومجرد كونه في الواقع دفع ضرر لا يكفي في صدق اللفظ كما يقضي به العرف فمتى ما كان قصده الاحسان واتفق انه
صادف الواقع

صادف الواقع وكان في دفع مضرة فهو داخل في الاية موجب لعدم الضمان وفي جلب المنفعة يجري الكلام السابق والظاهر
انه بعد تحقق موضوع الاحسان لا يفترق الحال بين امكان اعلام المالك وعدمه فلا يضمن من اثبت اليد لدفع
المضرة وان امكن اعلام المالك فتبصر ثم بعد تحقق الاحسان ان اتفق التلف بفعل المحسن بمعنى عدم مصادفة فعله المصلحة
الواقعية فيمضي الضمان لجهة الكشف عن عدم الاحسان وان اتفق التلف بافة سماوية او باتلاف سبب اخر فلا ضمان
على المحسن وان كان بيده ما لم يقصر في الدفع او الايصال الى صاحبه او اعلامه بالاخذ فتدبر وهنا اشكال وهو انهم
ذكروا في باب اللقطة ونحوها من ساير الامانات الشرعية كالدين المجهول صاحبه والقراضة في دكان الصائغ مع جهل اربابه
ونحو ذلك من الصنايع ان صاحب اليد يتصدق به عن المالك وعللوا جوازه بانه احسان محض الى المالك ومع
ذلك حكموا بانه لو ظهر المالك فهو ضامن وهذا لا يجتمع مع كون الاحسان مسقطا للضمان والدفع ان حكمهم بالضمان هناك
من جهة كون التصدق احسانا بشرط الضمان بمعنى ان تحقق الاحسان هناك معلق على الضمان لانه ان ظهر صاحبه فهو
ضامن يعطيه وان لم يظهر فقد وصل اليه الصدقة فالمجموع المركب صار احسانا واما بدون الضمان فلا احسان اذ لا يمكن
اخذ مال الناس والتصدق به عنهم لانه احسان اليهم لان الاحسان امر عرفي وهو غير صادق في المقام نعم لو كان مع
الضمان مع عدم امكان الوصول الى المالك فلا شبهة في انه احسان والظاهر من تتبع كلمات الاصحاب اجماعهم على ارتفاع
ان المحسن لا يضمن كما هو مدلول الاية وقد اشرنا الى ان العقل ايضا دال على ذلك ويندرج تحت هذه القاعدة
القضاة من الحكم الشرعي ومن عدول المؤمنين ومن ساير الاولياء والامناء لانهم محسنون مع قطع النظر من الاذن لهم في

من جملة اسباب اسقاط الضمان قاعدة الاستيمان فان الامين ليس بضامن لما تلف في يده مادام باقيا
على الامانة خاليا من التعدي والتفريط ومن هذا الباب عدم ضمان الودعي ومن عليه الحق اذا امتنع صاحبه من قبضه ولم يمكن
الوصول الى الحاكم وعدم ضمان الدلال والمرتهن والشريك وعامل المضاربة والمستعير وعامل المزارعة والمساقاة والمستاجر
القابض للعين المستاجرة والوكيل الباقي بيده من مال الموكل والملتقط لما التقطه مع الشرائط والامانة قسمان مالكية وشرعية والاولى
المالكية عبارة عما كان باذن المالك وتسليطه في اثبات اليد عليه والشرعية ما كان ذلك باذن الشارع في اثبات اليد
بدون اطلاع المالك كالالتقاط ويد الاولياء على مال المولى عليهم من حاكم او وصي او اب او جد او امين الحاكم فانه
استيمان من الشرع ويد المالك على الزكاة والخمس ما لم يتعد او لم يفرط في الاداء واليد على مجهول المالك ومثل الثوب الذي
اطارته الريح والمال الماخوذ من يد سارق او غاصب بدون اطلاع المالك والظاهر من كلام الفقهاء ان الضابط
في الاستيمان وجود الاذن من الشرع او المالك في وضع اليد او التصرف فان كل مقام تحقق فيه ذلك فهو داخل في باب
الامانات غير متعقب للضمان وهذا مشكل من جهات منها انهم حكموا بالضمان في المقبوض بالسوم على قاعدة على اليد مع انه
مقبوض باذن المالك ومنها انهم ذكروا ان المال المقبوض بالعقد الفاسد مضمون كما ذكرناه سابقا مع انه مقبوض باذن
مالكه ومنها ان المال التالف قبل الاقباض في عقود المعاوضات مضمون على صاحب اليد وان كان باقيا في يده باذن المالك
ومنها ان الغاصب لو اذن له المالك في ابقائه في يده ولم يصرح بانه وكيل في القبض من جانبه بقي مضمونا عليه ومجرد الاذن
في الابقاء لا يرفع الضمان وان رفع اثم الغصب والعدوان ومنها في باب مجهول المالك صاحب اليد ماذون في الصدقة به ومع ذلك
ضامن

ضامن وبالجملة دعوى ان كل اذن من المالك او الشارع في التصرف موجب لعدم الضمان لا وجه له ومنها ان
اكل المال في المخمصة ماذون في الاخذ مع انه ضامن ومنها ان الصانع والطبيب ونحو ذلك ماذون في التصرف في المال
مع انه ضامن لما تلف في يده عندهم ونحوه الملاح والمكاري والاجير وغير ذلك فمجرد كون الاذن مسقطا للضمان كما
ترى والذي يقتضيه النظر ان يقال ان الاستيمان عبارة عن اذن المالك او الشارع في قبض المال او التصرف فيه لمصلحة
المالك لا لمصلحة القابض نفسه ولا الكسب منهما بل المعتبر هو كون القبض لمصلحة المالك اما لدفع ضرر عنه او حصول نفع له وكونه
ماذونا من المالك او من الشارع نوع خاص من الاذن مطلقا وليس كل ماذون امينا كما اوضحناه فتامل في مثل الامثلة التي
ذكرناها من الودعي والمرتهن والمستاجر والوكيل ونحو ذلك الذي حكم فيها الاصحاب بانهم امناء لا يضمنون الا بالتعدي والتفريط
ليس القبض الا لمصلحة المالك ومن جهة ذلك سمي امينا واما فيما ذكرناه اخيرا من الامثلة فليس كذلك ويحتاج تنقيح البحث
في هذا المقام الى بسط في الكلام فنقول ان الصانع والطبيب والاجير ونحو ذلك انما يقبض المال لمصلحة نفسه وهو طلب الاجرة
والمالك انما يدفعه اياه طلبا للاصلاح دون الاختيار فليس للامانة الصرفة وكذلك من تصرف في مجهول المالك لمصلحة
المالك ولكن لم يقصد حفظه او التملك من دون الضمان مصلحة فيه للمالك ونظيره القابض بالسوم فانه وان كان فيه رخصة
لكن عمدة القبض انما هو لملاحظة مصلحة نفسه حتى يسلم من الغبن والخطاء والمال المقبوض بالعقد الفاسد لا شبهة في كونه لمصلحة
القابض بازاء العوض الفائت منه وكل ما بقي في يد المالك قبل الاقباض فانه لانتظار الاقباض من جانب الاخر او لمصلحة غيره
وكذلك لو وكله المالك في قبضه فصار امينا للمالك لا للضمين واوضح من ذلك اذن المالك للغاصب في الابقاء فانه

لدفع الضيق والمعصية والفورية من الغاصب لا لمصلحة المالك نعم لو وكله في القبض من جانبه كان كذلك
وارتفع الضمان وبالجملة الاستيمان عبارة عن كون هذا الاذن والاقباض لمصلحة المالك فانت اذا
تاملت في مقامات الامانة وجدت كلها كذلك فعدم ضمان الامين ليس من جهة الاذن اذ هو اعم من
ذلك كما سيتضح شرحه ان شاء الله بعد ذلك فالامانة مسئلة والاذن مسئلة اخرى ويختلف الكلام بالحيثيات
نعم يعتبر الاذن في معنى الامانة اما من جانب المالك او من جانب الشرع هكذا ينبغي ان يحقق المقام واذا
عرفت الاستيمان فنقول الوجه في عدم ضمان الامين امور احدها الخبر المعروف عن انه ليس على الامين الا اليمين
فانه ناف لسائر الضمانات بعموم المستثنى منه المقدر فان الغرامة منه لما تلف بيده مناف لمدلول الخبر وثانيها
اجماع الاصحاب قديما وحديثا على ذلك فانهم يتمسكون في الموارد التي اشرنا اليها وفي غيرها بعدم الضمان بانه
امين من دون نكير على ذلك فيعلم من ذلك ان طباقهم على ان الامين ليس عليه ضمان وهو الحجة وثالثها
الاجماعات المحكية على ذلك حد الاستفاضة بل التواتر على خلاف الموارد والمقامات ورابعها ان الامين بعد كونه قابضا
للمال لمصلحة المالك فقط على ما بيناه من معنى الاستيمان يكون داخلا في جملة المحسنين وقد مر ان الاحسان مسقط
الضمان في العنوان السابق بنص الكتاب واجماع الاصحاب وخامسها ان ضمان الامناء يوجب انسداد باب الاستئمان
فيلزم من ذلك العسر والحرج المنفيان بالاية والرواية لاحتياج الناس الى تقابض الاموال لمصلحة المالك ولو
كان هذا مضمونا عليهم لامتنعوا عن القبض حذرا من الضرر ويلزم تعطيل الموجب للحرج وكذا ان الضمان على الامناء
ايضا ضرر

يوجب الاضرار عليهم بلا سبب في ذلك مع انه منفي في الشرع اللهم الا ان يقال انه بقبضه ذلك
قد اقدم على ضرر نفسه فهو قد تضرر بفعل نفسه لا باضرار الغير وهذا الاثم فيما كان مكلفا بوضع اليد من
قبل الشارع فتامل وسادسها ان الاذن على هذا النحو بمعنى كونه لمصلحة المالك من المالك او من الشارع
يدل على كون الضمان على القابض لو تلف فيكون كالاذن الذي صرح فيه بعدم الضمان او القرينة تقوم
مقام التصريح وسياتي ان الاذن الذي دل معه الدليل على عدم الضمان مسقط له وفيما نحن فيه كذلك ولا يخفى
ان الاستيمان رافع لضمان اليد اما لو اتلفه فهو ضامن وكذا لو تعدى او فرط اما لو تلف بيده من دون مباشرة
الاتلاف او اتلفه متلف اجنبي فلا ضمان عليه وذلك واضح   من جملة مسقطات الضمان هو الاقدام
بمعنى ان المالك اذا اقدم على اسقاط احترام ماله وبنى على عدم العوضية سقط ضمانه ومنشأ كونه مسقطا للضمان
انما هو احترام ماله وهو قد اسقطه بنفسه وما دل من الخبر على ان لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه فاذا اقدم على عدم
الضمان فقد طابت نفسه في تصرف الغير به بلا عوض فلا وجه للضمان وما دل من الروايات الكثيرة على جواز الاباحة والعطية
والتبرع بالاعمال والاموال من دون غرامة على المتبرع اليه ولا فارق بين ما ورد فيه النص وغيره وما دل في
ادلة الضرر والضرار من امر النبي ص بقلع النخلة من دون ضمان نظرا الى ان صاحبها اسقط احترامه واقدم على ضرر نفسه
ومن ذلك يظهر ان الضمان انما هو لدفع ضرر المالك المنفي في الشرع فاذا اقدم المالك على ضرر نفسه فلا وجه
للضمان مضافا الى ما يظهر من اجماع الاصحاب على ذلك حيث يستدلون في نفي الضمان بان المالك قد اقدم عليه

منها مسألة عدم جواز رجوع المشتري من البايع الفضولي بثمنه مع علمه بالفضولية في صورة التلف فانهم نقلوا الاجماع
فيه معللين بعدم تغرير الفضولي وعللوه بان المشتري قد اقدم على ذلك ومنها في اقدام المشتري مع العلم بالعيب ونحو
ذلك من سائر العيوب فانه لا ضمان على البايع لان المشتري اسقطه باقدامه ومنها في صورة معاوضة الكامل مع الناقص
كالمجنون والصغير فان دافع المال للناقص قد اقدم على اتلاف ماله فلا ضمان على القابض ولا تخصيص بالمعاوضة بل لو اودع عنده
او اعاره او نحو ذلك وان كان هناك يجتمع سببان لعدم الضمان ومنها في صورة ما رجع المعير من الاعارة في ارض
لدفن او بناء عليه او غرس او نحو ذلك فانه لا ضمان على المعير في هذه الغرامات لان من بنى امره على شيء مستعار
قد اقدم على اتلاف ماله وضرر نفسه ولا يصدق هنا الغرور انما هو يتحقق في المعاوضات والمستعير قد غرر بتقصيره في تعلم الحكم
الشرعي وقد اقدم على تضرر نفسه وفي المسألة خلاف معروف ومنها في ارتداد الزوجة قبل الدخول فانها اقدام
على ابطال مهره واسقاطه ومنها ... فانه ايضا اقدم منه على اسقاط مهره مع عدم بقاء علقة النكاح بكلام الزوج قبل
انقضاء العدة ومنها في نشوز الزوجة فانه اقدم على اسقاط نفقتها ولا احترام لها ومنها كلام الذي المقرض للخمر مثله فانه
اقدام على سقوط قرضه وليس كالمسلم في الخنزير ومنها نقص مال الغاصب بعد دفع المغصوب الى مالكه من اجرة او نحو ذلك نقل
او نحو ذلك فان ذلك قد اقدم عليه الغاصب بعمله فان الغاصب التزام بذلك شرعا ومنها عدم ضمان مال الغاصب
المصروف في المغصوب كالنفقة ونحوها وان زاد به المغصوب زيادة متصلة ووصل الى يد المالك لانه اقدم على
اتلاف مال نفسه وكذا كل باغ وعاد وظالم وسارق وغاصب ونحو ذلك بالنسبة الى ما يترتب على اعمالهم من الغرامات
والله

واتلاف النفوس والاطراف كلها انما هو باقدامهم على ذلك باعمالهم الشنيعة والاقدام المسلم وماله وعرضه محترم
ما لم يسقط احترامه ومن هذا الباب عدم ضمان الاموال التي يعرض عنها صاحبها فان مسألة الاعراض معروفة عندهم
يذكرونها في كتاب الصيد والكلام في ذلك طويل يحتاج الى عقد باب وبالجملة فمن اسبابه داخل في
الاقدام فان المالك باعراضه قد اقدم على عدم العوض فصار مباحا لكل من اخذ في خروجه عن ملكه بذلك
وان صار مباحا وانت اذا تتبعت كلمة الاصحاب تطلع على موارد كثيرة لقاعدة الاقدام غير ما اشرنا اليه تجنبا عن
الاستعجال وبقي الكلام في قولهم ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وقد بينا المراد منه في بحث القبض بالعقد الفاسد
وعد ناك سابقا ذكر وجه عدم الضمان في هذا الباب فنقول العقد الذي لا يضمن بصحيحه ان كان من الامانات
كالوديعة فيمكن ان يقال ان في فاسده ايضا كذلك فان القبض لمصلحة المالك فيجيء فيه الوجوه المتقدمة في عدم
الضمان ولا فرق بين الصحيح والفاسد ولكن هذا الكلام لا يجري في الكل فان الهبة والوقف والسكنى والعارية
والشركة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والوكالة ونحو ذلك لا يمكن ان يقال ان الكل مقبوض بذلك انما هو لمصلحة
المالك صرفا وان كان في بعضها كذلك وكذلك يشكل القول بان عدم ضمان المستاجر العين المستاجرة في العقد الفاسد
ايضا من جهة انه لمصلحة المالك وان كان له وجه اشرنا اليه وبالجملة تتميم هذه القاعدة بقاعدة الامانة مشكل
اذ بينهما عموم من وجه لعدم امكان جعل الهبة امانة وان قلنا ان عدم الضمان انما هو من جهة اذن المالك فيرد عليه
بحثان احدهما ما اشرنا اليه سابقا ان مجرد الاذن لا يسقط الضمان كما نقحناه وبيناه وثانيهما ان الاذن قد يقيد

بصحة العقد كما ذكرناه في ضمان المقبوض بالعقد الفاسد نظرا الى ان الاذن حصل مثلا في ضمن الهبة فاذا فسدت قيد
ارتفعت الخصوصية ولازمه ارتفاع الكل اذ لا بقاء للمقيد بدون قيده وبالجملة الكلام في غير عقود المعاوضات كعقود العوض
من هذه الجهة فلا يمكن القول بان الاذن هنا مطلق وهناك مقيد ومن ذلك يظهر الجواب لو قيل انه اذن في التلف بلا
عوض فلا وجه للضمان لانا نقول قد اذن على ذلك التقدير اي تقدير الصحة ولم يعلم الاذن على تقدير الفساد فان قلت
مع العلم بالفساد فلا بحث في عدم الضمان لانه اذن على كل حال قلت هنا ايضا يجري ما سبق من الكلام في عقود المعاوضات فانه
يمكن ان يقال بتقييد الاذن بكون ذلك مثلا هبة او وقفا وان علم بفساده لكن لا مانع من قصده ذلك تشريعا كما
في العبادات فيكون الاذن على تقدير وقوع هذا المشروع فلا يعم صورة عدم وقوعه فقد بر جدا فانه محل تامل وان قلنا ان
ذلك من باب قاعدة الاقدام اشكل ايضا بان الاقدام انما هو على فرض صحة العقد واما لو فرض بطلانه فلا الا ان
يقال انه لا مدخل للصحة والبطلان والمالك على كل حال بنى على انه لو تلف في يد القابض لا ضمان عليه وليس له تسلط عليه ورضي
بذلك وهذا المقدار يكفي في سقوط الضمان ويمكن ان يقال ان العمدة في هذا الجزء من القاعدة وهو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن
بفاسده انما هو الاجماع وان امكن ادراجه تحت الاقدام ايضا في وجه وتحت الاذن ايضا في وجه اخر وفي المقام ابحاث
تركناها اشتغالا بالاهم واعتمادا على فهم الفقيه النبيه المتدرب في فنه

من جملة المسقطات للضمان قاعدة جب الاسلام

ما قبله والاصل في ذلك الخبر المعروف المشهور المتلقى بالقبول المروي عند العامة والخاصة عن النبي وهو قوله الاسلام يجب ما قبله
وروى في البحار في ذكر قضايا امير المؤمنين انه جاء رجل الى عمر بن الخطاب فقال اني طلقت امرأتي في الشرك تطليقة وفي

الاسلام

الاسلام تطليقتين فما ترى فسكت عمر فقال له الرجل ما تقول قال كما انت حتى يجيء علي بن ابي طالب فقال قص عليه
قصتك فقص عليه القصة فقال علي عليه السلام هدم الاسلام ما كان قبله هي عندك على واحدة اذا عرفت هذا فالكلام
في هذا المقام يقع في مقامين احدهما بالنسبة الى كون الاسلام يجب ويهدم ما قبله بالنسبة الى الضمانات التي
هي محل البحث وثانيهما بالنسبة الى سائر الاحكام الشرعية كما يستفاد من خبر البحار المقام الاول بالنسبة الى
الضمان فنقول مما ذكرناه في اسباب الضمان انه قد يكون باليد وقد يكون بالاتلاف وقد يكون بالتعدي والتفريط
وقد يكون بالتعهد بمال او نفس وقد يكون بخطاب شرعي وقد يكون بغرور وقد يكون بعقد وقد يكون بقبض في العقد
الفاسد وقد يكون بتلف قبل القبض وهذه الضمانات كلها تندرج تحت اقسام ثلثة احدها ما كان حقا لله تعالى
من دون مدخلية حق مخلوق فيه كالعبادات الصرفة وبعض افراد الماليات كالعتق في كفارة ونحوه ونذر الوقف لمسجد او نحوه
ونظائر ذلك وان كان في هذه الامثلة نوع مناقشة وثانيها ما كان حقا للمخلوقين كضمانات الاتلاف والجنايات
والديون ونحو ذلك وثالثها ما كان مركبا من الامرين كالزكوة والاخماس والنذور على الفقراء والمبرات ونحو ذلك
الثلثة فاما ان يكون السبب الموجب لاشتغال الذمة في دين الاسلام موجبا لاشتغال الذمة في الكفر ايضا بمعنى انه يثبت بعلم
الكفار من دينهم انه مضمون عليهم سواء كانوا ذميين او حربيين او ليس كذلك بمعنى ان معتقدهم في دينهم عدم الضمان
وان كان في شرع الاسلام موجبا للضمان فالاقسام ستة اذا عرفت هذا فنقول ظاهر الاصحاب ان الحقوق المختصة بالمخلوقين
سواء كان بضمان يد او اتلاف او جناية او نحو ذلك من الطرق لا تسقط عن الكافر بالاسلام واما الحقوق الالهية

لها تعلق بالمخلوقين ايضاً فتسقط عنه بالاسلام ولم نجد في كلامهم التفصيل بين ما كان في دينهم موجباً للضمان ام لا في القسمين وبالجملة فهذه القاعدة في كلامهم في غاية الاجمال ولم يتعرضوا له الا في فروع خاصة في ابواب الفقه واغلبها في العبادات فلا بد من تنقيح القول في ذلك على حسب الدليل فهنا ست صور احداها حقوق الله المختصة به مع عدم اعتقادهم به في دينهم والظاهر ان الاسلام يجبها مطلقاً للخبر ولظاهر الاجماع فلا يجب عليه قضاء العبادات البدنية واداء المالية التي تعلق بذمتها من عتق او نحوه بحيث لا دخل للمخلوقين فيه وهذا القسم واضح الدخول تحت الخبر وثانيها حقوق الله تعالى ايضاً مع اعتقادهم باشتغال الذمة بها في كفرهم كما لو كان في دينهم ان قتل الخطأ يجب فيه عتق رقبة مثلاً ونحو ذلك ثم اسلم فهل يجب الاسلام يجب ما قبله ام لا وجهان من اطلاق الخبر ومن ان الظاهر من الخبر ان الاسلام يجب ما قبله مما لو كان مسلماً لاشتغلت ذمته وبعبارة اخرى الظاهر ان الاسلام يجب ما يلزم الانسان من حيثية الاسلام فاذا اسلم الكافر فالشيء الذي اشتغلت ذمته به على طريقة الاسلام من حيثية دين الاسلام يسقط عنه لا ما اشتغل ذمته بسبب آخر ويمكن الجواب بان المقام ايضاً كذلك فان اشتغاله بعتق رقبة مثلاً في المثال المذكور ان لوحظ على مقتضى ذلك الكفر فهو مشتغل في الواقع لان الدين منسوخ او باطل من اصله غير مجعول من الشارع ومجرد الاعتقاد لا يوجب الضمان فلا ضمان من جهة غير الاسلام وان لوحظ ضمانه من جهة الاسلام لانه مكلف بالفروع فهو يسقط بالاسلام للخبر وثالثها الحقوق المشتركة بين الله وبين المخلوقين كالزكاة والخمس ونحو ذلك مع عدم اعتقادهم في دينهم والحكم فيه الفرض كالاول وظاهر الخبر يشمله لان ثبوت ذلك انما هو من جهة دين الاسلام وكلام الاصحاب ان الحقوق المخلوقية تسقط

لا يراد به

لا يريدون به العبادات المالية فانهم صرحوا بسقوطها عن الكافر بالاسلام ورابعها الحقوق المشتركة مع اعتقادهم كما لو كان معتقداً ان من ترك شيئاً للفقير يجب دفعه اليه ولم يدفع فنقول بسقوطه والوجه ما سبق في القسم الثاني ويجيء فيه الاشكال الذي سبق ذكره ويندفع بما قررناه هناك فتدبر وخامسها حقوق المخلوقين الصرفة مع عدم اعتقادهم به في دينهم كالدين وضمان المغصوب ونحو ذلك والظاهر من الاصحاب عدم السقوط بل دخول هذا الفرض تحت قولهم بعدم سقوط حقوق المخلوقين متيقن ولعل الوجه من ان اشتغال الذمة بهذه الاسباب ليس من حيثية الاسلام فان مقتضى الاديان كلها ذلك والظاهر من الخبر ان الشيء الذي يثبت في دين الاسلام ولم يات به الكافر لان الكفر مانع منه او موجب لعدم الاعتقاد به فالاسلام يجب ذلك لا ان كل ضمان في حالة الكفر يسقط بالاسلام وان كان معتقداً ذلك ولم يكن الكفر مانعاً من ادائه ولا يمكن ان يقال ان دينهم اما منسوخ او باطل من اصله فهذه الضمانات ليس من جهة دينهم بل من جهة دين الاسلام في الواقع فينبغي ان يسقط لانا نقول هذه والتي امثالها من جهة قضاء ضرورة العقل بذلك والا لما استقام النظام ولا دخل لحيثية الدين في ذلك والشرع في هذه الامور مقرر لما حكم به العقلاء وجرت عليه طريقتهم والخبر دال على سقوط ما كان مدخلية للدين في ذلك والايراد بهذا الاعتراض على ما ذكرناه في القسم الثاني والرابع من كون الدين الذي هم عليه فاسداً فلا ثبوت ولا ضمان الا في دين الاسلام نظراً الى ان الفرضين السابقين انما هو من العبادات التي لا يتعقل الا بملاحظة الدين وخطاب الشارع بخلاف المقام فانه معاملة صرفة يقتضيه ضرورة العقل لبقاء النظام فعدم دخول ذلك تحت الخبر لا يقتضي بعدم دخول ذينك القسمين فتدبر وسادسها حقوق المخلوقين

مع عدم اعتقادهم به في دينهم كما لو لم يعتقدوا ان قتل العمد فيه القصاص او كون الدية على العاقلة مثلاً فاسلم القاتل بعد استقرار الدية في ذمته فهل يسقط عنه ذلك في الاسلام ام لا مقتضى عموم الخبر السقوط وظاهر اطلاق الاصحاب ان حقوق المخلوق لا يسقط عدم السقوط والذي يجيء هنا الوجه المتقدم في القسم الخامس من عدم كون ذلك من جهة الاسلام والدين فلا يسقط الا ان ما لا دخل للدين فيه يعرفه اهل الاديان جميعاً وكون الدية على العاقلة شيء قضى به الشرع والا فلم يكن يقتضي العقل ذلك فليس الا من جهة الدين والفرض ان الكافر كان لا يعتقد ذلك فلا وجه لعدم السقوط والقوي عندي في هذا الفرض ايضاً السقوط لاطلاق الخبر وكلام الاصحاب لا يعلم منه الشمول لهذا الفرض ايضاً بل الظاهر من الفرض الخامس فتدبر

المقام الثاني في جب الاسلام ما قبله من سائر الاسباب كاسباب الوضوء والغسل واسباب الفسخ واسباب تحريم النكاح رضاعاً او مصاهرة او وطي او لواطاً بالنسبة الى ام الموطوئة وبنته واخته وظهار وايلاء وتطليقات موجبة للتحريم المؤبد او التحريم حتى تنكح زوجاً غيره واسباب الحدود الشرعية كالزنا واللواط وشرب الخمر والقذف ونحو ذلك والتعزير من المحرمات التي لا مقدر لها وكذا البحث في شرائط التكاليف الحاصلة في زمن الكفر كانقضاء حول الزكاة ونحو ذلك في حال الكفر ثم اسلم قبل تعلق الوجوب ولو اسلم بعد تعلق الوجوب فلا بحث في السقوط وبالجملة سائر الاسباب التي لا تعلق لها بالاموال والعبادات الصرفة وكذلك شرائط التكاليف فهل مطلق ورأينا اذا حصل في حالة الكفر واسلم قبل تعلق الوجوب في الاخيرين ومطلقاً في الاول فهل الاسلام يسقط شرطاً عن التأثير وسببيته كذلك فيرجع الى الاصل في ذلك المقام كاصل الطهارة بالنسبة الى اسباب الحدث والخبث واصالة بقاء الحل بالنسبة الى اسباب تحريم النكاح والاصالة

البرائة

البرائة عن الحدود واصالة عدم التكليف في زكوة او خمس او حج او نحو ذلك مما قد اجتمع شرائط وجوبها حال الكفر ولكن لم يتعلق الخطاب بعد فلا بد في الوجوب من استيناف الشرائط من حول ونصاب ونحو ذلك وبالجملة يعتبر في هذه الاسباب والشرائط كلما حصول لها في حالة الاسلام ام ليس كذلك بل جب الاسلام ما قبله بالنسبة الى التكاليف الثابتة في حال الكفر من اصل الشرع مالية او غيرها واما الاحكام الوضعية فلا يجب الاسلام ذلك ولا تسقط والمحتملات اربعة احدها القول بانه يجب ذلك كله ايضاً لاطلاق او عموم يجب ما قبله ولا يحتاج الى جبر السند هنا بالشهرة حتى يقال لم يعلم من فتوى الاصحاب ذلك لان الظاهر كون الخبر من المسلمات في الصدور ومتى كان الصدور مسلماً فلا يحتاج في خصوصيات المدلول التي لا انجبار مضافاً الى ان السبب في ذلك هو اللطف من الشارع والترغيب الى الاسلام وهو موجود في المقام ايضاً مع ان الشارع متى ما بنى على تقدير حقوق الفقراء والسادة وسائر المخلوقين بعد ثبوتها وتحققها في الذمة فسقوط سائر الشرائط والاسباب بالاولوية لانها ليست حقوقاً مخلوقية كما في الاسباب واما مخلوقية قبل تعلقها كما في شرائط الوجوب وكلاهما اولى بالسقوط من حقوق المخلوق الثابت في الذمة مضافاً الى ان رواية البحار دلت على ان التطليقات الثلث التي هي سبب في التحريم اذا وقعت بعضها في حال الكفر وبعضها في حال الاسلام فيسقط ما كان في حال الكفر وبعضها في حال الاسلام يسقط ما كان في حال الكفر ويصير المدار بما وقع في حال الاسلام والذا قال هي عندك على اثنتين لانه كان طلق في الاسلام تطليقتين فبقيت الواحدة ولا عبرة بالطلقة الزائدة في اثناء الكفر فتدبر واذا ثبت الجب بالنص ثبت في سائر الاسباب والشرائط بعدم القول بالفرق مع ان قولهم فان الاسلام يهدم ما قبله في قوة ما تضمنه كلية

اقول ان ما في حسن الحلبي انه ليس من باب ... الا ان الحاصل ... المنع من ... على الطلاق الفاسد في شرع ... من حيث خلوه من الشرائط ... فيه ... وهو ... زوج ... الثلاث ... الشرع ... هذا ... [illegible]

شاملة للجمع والاحاجة الى التمسك بعدم القول بالفصل فان المراد الاخص العام وثانيها القول بعدم الوجوب مطلقا فان الخبر المشهور وهو الاسلام يجب ما قبله لم يعلم العمل به فى هذه المقامات وليس فيه عموم يشمل هذه كلها والمتيقن منه ما ذكرنا فى المقام الاول وليس هذه المقامات الا كحقوق الناس الصرفة فى عدم السقوط ورواية البحار ضعيفة غير مجبورة ولم يعهد من الاصحاب الفتوى بها ولو عمل بها اقتصر على موردها من الواقعة الخاصة ولا يتعدى الى غيرها ويرجع الى مقتضى الادلة من استصحاب الحكم الثابت فى حالة الكفر لانهم مكلفون بالفروع على ما يراه الامامية ويأتى البحث فيه ان شاء الله وثالثها التفصيل وله صور الاول الفرق بين ما ورد فيه خبر والبحار وغيره فيجب فى الاول دون الثانى الثانية الفرق بين الحدود والتعزيرات ونحو ذلك وبين اسباب الحل والحرمة والوضوء والغسل فيجب فى الاول دون الثانى والثالثة الفرق بين شرطه والاكتساب فيجب فى الثانى لانه شئ ثبت قبل الاسلام فلم يكن قبل الاسلام شئ حتى يجبه ولذلك افتى الاصحاب بان الكافر اذا اسلم قبل حلول الحول بدقيقة مثلا وجب عليه الزكوة لتعلق الخطاب عليه وهو مسلم فلا بحث فى الشرائط والرابعة الفرق بين اسباب التكليف واسباب الوضع فيجب فى الاول كالغسل ونحوه ولا يجبه فى الثانى كسببية النكاح والخامسة الفرق بين التام فى حالة الكفر كالجنابة والحيض والحدث الاصغر والرضاع الكامل والزنا واللواط ونحو ذلك من حيث كونها سببا لتحريم النكاح او غير ذلك من الاحكام سوى الحد وبين السبب الناقص الذى حصل بعضه فى حال الكفر وبعضه فى حال الاسلام كالرضاع الناقص الطلقات فى خبر البحار والرضعات لو فرض الكمال فى حالة الكفر والاسلام معا فنقول ان الاسلام يهدم الثانى بلا اشكال برواية البحار والحاق الاعلام به مما هو نظير له دون الاول لاجمال الخبر العام او لعدم انصرافه اليه وورود خبر البحار

فى الزائف

فى السبب الناقص وشعار لفظ الهدم بذلك والمسئلة فى غاية الاشكال تحتاج الى تتبع كلمات الاصحاب ووسعة المجال ولعل القول بالبحث فى ذلك كله غير بعيد سيما فى الحدود ونحوه ويبقى الكلام فى امور هى كالتتمة للمسئلة احدها ان المخالف هل هو كالكافر فى هذا الحكم بمعنى ان الاستبصار فيه يجب ما قبله ام ليس كذلك بل لا بد من الاتيان بما يجب اتيانه فى حالة ايمانه ولم يعترض الاصحاب للمسئلة وانما ذكروا فى بعض المقامات وظاهر كلامهم فى المخالف يدور بين امور احدها السقوط لو كان المخالف اتى بالتكاليف على ما هى عليه من مذهبه بحيث لم يقصر فيه باعتقاده كما ذكروه فى الصلوة وثانيها السقوط لو اتى به موافقا لمذهبنا فى الاركان وان خالف مذهبه لا ما اتى مخالفا لمذهبنا وان وافق مذهبه وقد ذكر بعضهم فى الحج وثالثها عدم الامرين بمعنى انه يسقط ان وافق مذهبنا ومذهبهم كالزكوة مع شرائطها اذا اعطاها للمؤمن الفقير وبعبارة اخرى ضمهما فى مجمع والا فلا يسقط ويحتمل السقوط مطلقا الحاقا بالكافر وادخالا تحت افراد الكفر على ما يراه من بعض من تقدم من تاخر ويحتمل عدم السقوط مطلقا لشرطية الايمان المانع من حصول الامتثال فى حال المخالفة واستصحاب التكليف المانع من سقوط الا باليقين ويحتمل سقوط ما لم يكن معتقدا به فى حال ظرافه الحاقا بالكافر وفهما للعلة ولعدم سقوط ما كان يعتقده لما دل من الالزام بمعتقده ويحتمل سقوط ما اتى به على معتقده مطلقا ويحتمل سقوط ما لم يعتقده اصلا وما اعتقده واتى به على نحو ما اعتقده والروايات الخاصة واردة فى باب الزكوة وغيرها فان كان فى المقام دليل خاص فهو المتبع والا فمقتضى القاعدة عدم السقوط وان كان لحاقه بالكافر ايضا له وجه وظاهر ان الاصحاب يقولون به فى غير الزكوة او فى غير الخمس ايضا ولعل الكافر اخرج من المخالف فى الحكم فلا يسبق الحاقه فى هذا الحكم الدال على اللطف بالنسبة الى الكافر لعدم الملازمة ثانيها ان الكافر المنتحل للاسلام كالخوارج والغلاة

والنواصب والمجسمة ونحو ذلك اذا رجع الى الاسلام فظاهر اطلاق الاصحاب ايضا كالكتابى والوثنى فى هذا الحكم وهو مشكل لان المتبادر من الخبر انما هو الاسلام المسبوق بكفر صرف لا المتدين بالاسلام فيه ويمكن الحاق هذا القسم بالمخالف سيما النواصب فانهم من جملتهم غاية ان تفريطهم ادخلهم فى الكفار وبالجملة فحكم هذا القسم من الكافر محل تردد وتامل وثالثها ان الكافر اذا اسلم والمخالف اذا استبصر وهو فى اثناء عبادة كما لو فرض ان المخالف توضأ وشرع فى الصلوة وامن فى اثنائه ونحوه عبرة من العبادات ويفرض فى الكافر ايضا الصوم فانه لو اسلم فى نهار رمضان وهو لم يأت بشئ من المفطرات اصلا فعلى القول بالجب فى المخالف ايضا فهل يجب هنا ايضا بمعنى ان هذه العبادة ساقطة عنه بالمرة او يجب ما مضى دون ما بقى فياتى على طريق الايمان والاسلام فيما بقى او لا يجب مطلقا فلا بد من الاتيان بهذا العمل من رأس ادا او قضاء لانه لم يكن قبل الاسلام والايمان بتمامه وجوه واحتمالات والاوفق بالدليل هو الاخير ورابعها ان الواجبات الموسعة اذا اسلم الكافر وقد مضى من وقتها بمقدار ادائها جامعة للشرائط خالية عن الموانع وهو لم يكن اتى بها فهل يسقط منه هذا التكليف او لا يسقط ويجيء من تعلق الخطاب به قبل الاسلام فيكون داخلا فى عموم الخبر ومن استمرار الخطاب فى ثبات الوقت الموسع واستصحاب اشتغال الذمة والشك فى شمول الدليل لمثل الفرض ويشكل الثانى بان هذا التكليف واحد فيتحقق سقوطه بالنسبة الى الجزء الاول ويحكم بسقوطه بالنسبة الى الثانى اذ لا تعدد فيه واحتمال كون الاسلام كاشفا عن عدم سقوط هذا التكليف عنه اولا الاقوى عدم السقوط سيما بعد ملاحظة ان الواجبات الموسعة ما دام العمر كصلوة الزلزلة وقضاء الصلوة اليومية ونظاير ذلك من الكفارات والنذور فانه لا ريب فى سقوطها بالاسلام حتى لو لم يبق من وقتها مقدار الاداء فان الكافر اذا اسلم فى شهر شوال فلا ريب فى عدم

الوجوب

وجوب قضاء رمضان عليه واى فرق بين الواجب الموسع ما دام العمر وبين غيره سيما بعد ملاحظة ان قضاء رمضان موسع بالنسبة الى رمضان الاتى وان كان موسعا يجب الاجزاء ما دام العمر فتدبر من جملة منقحات الفقهاء الاذن ممن له سلطان على المال من شخص كالمالك والوكيل والوصى والولى والامين ونحو ذلك او اذن الشرع فى التصرف وان لم يحصل من احد منهم ذلك والاذن عبارة عن رخصة المالك ومن بحكمه فى التصرف او اثبات اليد وهو قد يكون قبل التصرف وهو المسمى بالاذن وقد يكون بعد ذلك ويسمى بالاجازة وكل منهما قد يكون صريحا وهو ما دل عليه اللفظ بالمطابقة كقوله تصرف فى مالى او كل من طعامى او ادخل فى دارى ولم يذكر واقسام التصريح التضمن مع انه ليس من اقسام الاخر بل هو داخل فى الصريح كما اذا اذن فى التصرف فى مجموع امور كل منها جزء منه فان الاجزاء ماذون فيها بالتضمن ح الكلام الا ان يقال ان كون الاجزاء مدلولا تضمنيا للمجموع المركب لا يستلزم دلالة لفظ تصرف او افعل او نحو ذلك من الالفاظ الدالة على الاذن بالتضمن اذ الاذن على المجموع المركب ليس مركبا من اذن الابعاض نعم الماذون فيه مركب من ابعاضه لا الاذن ونظير ذلك ما قلناه فى ان دلالة الامر بالواجب على وجوب اجزائه بالالتزام دون التضمن وان كان الواجب مركبا من اجزائه الكن فاللفظ الدال على الاذن فى المركب ليس دالا على الاذن فى الاجزاء بالتضمن كما ان اللفظ الدال على وجوب المركب ليس دالا على وجوب اجزائه تضمنا لكن يبقى شئ وهو ان خروج ذلك عن التضمن يوجب ادراجه فى الالتزام وقد ذكروا ان الالتزام عبارة عن اذن الفحوى فيكون الفرض داخلا تحت الفحوى مع انه ليس داخلا فيه والذى اراه ان مرادهم من الاذن الصريح ما دل عليه منطوق اللفظ وبعبارة اخرى ما كان اللفظ دالا عليه فى مرتبة التكلم ولا يحتاج الى الحكم بعد ملاحظة شئ اخر يجب بالنسبة اليه

الاذن بالقول يعني يصح ان يقال ان فلانا اذن بقوله وتلفظ بالاذن سواء كان هذا بالمطابقة او التضمن بان المدلول
التضمني داخل في الصريح وليس مرادنا من الصراحة هنا مراتب الدلالة والا لكان الالتزام ايضا قد يكون صريحا بل المراد من الصراحة
كون المدلول مستفادا من اللفظ بمقتضى اوضاعه الافرادية لا اشيا مفهوما مستفادا من ملاحظة التركيب فيشمل المطابقة
والتضمن دون الالتزام وقد يكون بالفحوى وهو الاذن المستفاد من اللفظ لكن بدلالة الالتزام العقلي او العرفي او العادي
وبالجملة بحيث يفهم الماذون من ذلك الرخصة ومثلوا له بالضيافة فان الرخصة في ذلك تدل على الرخصة في
الصلاة في بيت المضيف بالالتزام ونظائر ذلك وقد يكون بشاهد الحال والمراد القرينة الحالية الدالة على الرضا
بالتصرف كالصداقة والقرابة ونظائر ذلك وبعبارة اخرى رابطة توجب ملاحظتها الاطلاع على رضا المالك
وعدم منعه عنه ولا يخفى ان الاذن الصريح والفحوى على ما ذكره بعضهم من اختصاصه بدلالة اللفظ لا يشمل ما وقع بالاشارة
او بالكتابة فانهما ليسا من افراد اللفظ فينبغي على ذلك دخولهما تحت شاهد الحال مع ان تعريفهم لا يشمل ذلك الا ان الظاهر
انهما داخلان تحت الصريح والفحوى بمعنى انهما قائمان مقام اللفظ فان كان دلالتهما على الاذن باصل المدلول والمنطوق
بمعنى ملاحظة الوضع الاول الافرادي فهما داخلان في الصريح والا فهما داخلان في الفحوى وشاهد الحال غير ذلك في العرف
ولا فرق في دخولهما تحت الاذن بين قدرة المشير او الكاتب على التلفظ او عجزه عنه لخرس او اعتقال اللسان او نحو
ذلك ومع التقادير كلها فتارة يلاحظ الاذن بالنسبة الى الحكم التكليفي وهو الحل والحرمة بمعنى كون الاذن سببا للحل
وتارة يلاحظ بالنسبة الى الحكم الوضعي وهو ارتفاع الضمان ومع التقادير كلها فمرة يكون الاذن من هذه الابواب مظنونا

ومرة يكون

ومرة يكون مقطوعا بالعلم العادي الذي عليه المدار في الاحكام ومع التقادير كلها فمرة يصادف العلم او الظن الواقع
بمعنى كون الواقع كما اعتقده المتصرف او لا يصادف الواقع فالاقسام ستة وعشرون والبحث في انها في المقام الاول
بالنسبة الى الحكم التكليفي فنقول اما الاذن اللاحق للتصرف المسمى بالاجازة فلا ثمرة له في حكم الحلية فان المكلف في
حال التصرف متى ما لم يكن ماذونا من المالك فقد اتى بالمحرم والرضا المتعقب لا ينفع في ذلك والفرق بين كون
الاجازة بقول او اشارة او كتابة او مظنون او مقطوع او غير ذلك من الاقسام وبعبارة اخرى الاذن اللاحق
لا يرفع التحريم السابق لا يقال كما ان الاجازة بالنسبة الى الحكم الوضعي قد يكون كاشفا وقد يكون ناقلا كما هو تحقيقه
في بحث الكشف والنقل ويجيء في هذا ايضا وكذلك في الحكم التكليفي قد يكون كاشفا وقد يكون ناقلا بمعنى ان المجيز
في التصرف مرة يقول اني كنت راضيا بما فعلت في ما قبل ذلك ومرة يقول الان رضيت بما فعلت فيقع الاول
يكون كاشفا عن اباحة التصرف ولم يعلم من ذلك ان كونه مقارنا شرط ام لا فالاصل عدم الشرطية بعد دلالة الدليل
على ان الرضا موجب للاباحة فيكون تصرفه من اول الامر مباحا فان لحقه الاذن كشف عن الاباحة وان لم يلحقه
كشف عن التحريم ومن جهة ان رضا المالك شرط مقارنا والاصل عدم جواز التصرف الا في هذه الحالة فلا يكون ذلك
كاشفا من حلية تصرفات سابقة بل يوجب الحل في اللاحق ان شمله الاذن وبالجملة يكفي في الكشف وجود فرد واحد
وهو قوله اني كنت راضيا بما فعلت حين فعلت فلم نقل بان الاجازة اللاحقة لا ترفع الحرمة من الفعل السابق ولو
بالكشف مع ان الدليل في هذا الباب هو قوله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه وطيب النفس هو الرضا الظاهر منه

الواقع فمتى كان راضيا في الواقع فقد حل وكشف عنه اخباره واجازته بعد ذلك لانا نقول اما في صورة اخباره
عن رضاه في ذلك الوقت فانه وان كان ثبت بذلك طيب نفسه ويكون داخلا في الخبر لكن يعلم ايضا ثمرة في
ذلك فان لحم الغنم مثلا حلال ولكنك اذا لم تدر بانه لحم غنم بل دار الامر بين كونه لحم غنم او خنزير فلا يجوز
اكله حتى تعرف الواقع او يدل دليل على جواز اكل المشتبه ايضا كما ورد في بعض الموارد وانت متى لم تدر بان المالك
راض بهذا التصرف فحتى يجوز لك ذلك او ليس هو راض حتى لا يجوز فالمرجع القاعدة وهي عدم جواز التصرف
في اموال الناس المدلول عليها بالعقل والنقل فمتى ما تصرفت فقد فعلت حراما والواقع لا ينقلب وبعبارة اخرى
الحرام حرام ان التصرف في مال الغير بدون رضاه وهو في صورة كونه في الواقع راضيا مشتبه والتصرف فيما لم يعلم
فيه الرضا والعدم فانه ايضا حرام بالقاعدة حتى يثبت كونه من افراد المحلل فتامل وهذا التحريم ثابت على كل
حال هذا اذا كان المدار في الحل والحرمة على الرضا الواقعي كما هو ظاهر قوله الا بطيب نفسه ولو قلنا بان المدار
هو الاطلاع والعلم بالرضا كما يستفاد من الروايات الاخر المانعة عن التصرف بدون الاذن فيصير حراما على
كل حال والرضا الواقعي لا ثمرة فيه كما ان العلم بالواقع بعد الاقدام على المعصية لا ثمرة فيه واما في صورة قال
الان رضيت ولو لم يخبر عن رضاه في حال التصرف والامر واضح اما على التقدير السابق فقد عرفت ان الرضا الواقعي
المقارن غير كاف في الحلية ما لم تطلع عليه واما الرضا المتاخر مع عدم علمك عليه الان فبالاولوية فكيف يمكن
جعل الرضا المتاخر كاشفا من عدم الحرمة في السابق هذا مع التقدير تسليم انه لا فرق في الرضا بين المقارن واللاحق

ذلك

في كونه موجبا للاباحة مع انا لا نسلم ذلك بل ندعي ان المتبادر من قوله الا بطيب نفسه او غير ذلك
من الادلة الدالة على ان اعتبار الرضا كلها كون طيب النفس مقارنا للتصرف لا الاعم من المقارن والملحوق
فتلخص من ذلك كله ان الاذن المتاخر سواء كان بطريق الاخبار او الانشاء لا مدخل له في الحكم التكليفي باقسامه
المتعددة المشار اليها واما الاذن السابق فما كان مقطوعا به مع مصادفة القطع للواقع فلا كلام في انه موجب
للحلية وارتفاع التحريم لان الظاهر من الادلة اعتبار الرضا في الواقع وهو حاصل وطريقة العلم القطعي موجود وهو
المكلف بغير ذلك التكليف بما لا يطاق وحينئذ لا فرق بين كونه من كتابة او اشارة او لفظ صريح او دال بالفحوى
او من شاهد الحال فانه بعد احراز القيدين لا بحث في دخوله تحت الادلة واما الظن بذلك مع مصادفته للواقع
فان كان من اللفظ سواء كان صريحا او بالفحوى فهو ايضا لدخوله تحت ما دل على كفاية الاذن فان ذلك ليس
اذنا بل لدخوله تحت ادلة طيب النفس في الواقع وكون الظن اللفظي كاشفا عنه وهو حجة بسيرة الناس فان الامر
القلبي لا ينكشف الا باقرار صاحبه بلسانه ويدل على ذلك استقراء الفقه فانه قاض بحجية الالفاظ في الكشف
عما في القلب وان كان باشارة او كتابة مع عدم القدرة على اللفظ فالظاهر الكفاية لحجيتهما في حال العجز عن اللفظ
وان كانت الاشارة اولى من الكفاية مع احتمال عدم حجية الاشارة والكتابة الا في صورة القطع واما مع القدرة
على اللفظ فالاشكال هنا اقوى لعدم قيامهما مقام اللفظ مع امكانه في غير الطلاق والعقود والايقاعات فيشكل
الكشف وهاهنا اللهم الا ان يقال ان الادلة دلت على اعتبار الاذن والاشارة والكتابة تعد اذنا والظن

فتدبر فان اعتبار حصول القطع العادي بها ليس ببعيد وان كان الظن من شاهد الحال فهل هو ايضا معتبر كظن
اللفظ والاشارة في وجه ام ليس معتبرا الاصل ان الظن ليس بحجة وظن شاهد الحال لم يقم دليل على اعتباره وجريان
عادة الناس عليه غير معلوم ولا يعد الظن من شاهد الحال اذنا ايضا حتى يدخل تحت دليل الاذن فمقتضى القاعدة
بقاء التحريم وان كان ظاهر بعض عبائر الاصحاب في بحث مكان المصلي وغيره يدل على ان ظن شاهد الحال ايضا
كاف في اباحة التصرف ولكن جماعة منهم نصوا على اعتبار القطع وهو الاوفق بالاصل واما لم يصادف الواقع فان
قطعا بالرضا فلا ريب ان صاحبه معذور لا يعاقب عليه لامتناع التكليف بما لا يطاق وان كان ظنيا فان قام
الدليل على حجيته كظن اللفظ والاشارة في قول فهو كالقطع واما ظن شاهد الحال فاذا لم يكن معتبرا مع مصادفته
الواقع فحيث لم يصادف الواقع فبالاولوية فتدبر ومن ذلك كله ظهر ان المدار في ارتفاع التحريم الدليل المعتبر
الدال على طيب النفس سواء صادف الواقع ام لا واما لو كان هناك الفاظ او اشارة ونحوهما والان بحسب الوضع
على الرخصة والرضا مع القطع بانه غير راض في قلبه فان كان هذا من اكراه بمعنى انه علم ان كلامه هذا ناش من
اكراه بذلك فلا يجوز التصرف قطعا لعدم تحقق طيب النفس وعدم صدق الاذن على ذلك ايضا وان كان
من حياء ونحو ذلك كما هو الغالب في الرفوع بين الناس فالحق ان ذلك اذن ورضاء والقطع بان ذلك
لحياء بحث لرفع [illegible] وطمعه راض غير [illegible] ان دليل الرضا اعم من كون الرضاء للناس او للرياء او للحياء او لله تعالى
او لقصد جلب نفع او نحو ذلك نعم صورة الاذن الصوري مع القطع بعدم الرضا وكونه كرها لا يجوز فيها [illegible] فتدبر

في الحكم

في الحكم الوضعي وهو رفع الضمان فنقول ان الاذن اللاحق للتصرف قد يكون صريحا
في الابراء بمعنى انه يقول اذنت لك بما فعلت من التصرف وتجاوزت عنك ونحو ذلك وقد يكون اذنا اعم
من الابراء وعدمه ولا يفرق الحال في القسمين بين كون ذلك بطريق اخبار او انشاء وكذلك الاذن السابق
قد يكون مشتملا على نص الضمان وقد لا يكون مشتملا عليه والاذن المعتبر المشتمل على نفي الضمان قد يكون اذنا مطلقا وقد
يكون اذنا مجملا اذا عرفت هذا فاعلم انا قد ذكرنا في بحث الاستيمان ان الاذن بنفسه لا يرفع الضمان نظرا الى ان
ماهية الرخصة في التصرف وهو اعم من كونه مع ضمان او بدونه وانت اذا تتبعت الموارد تجد ان الاذن كثيرا
ما تحقق مع وجود الضمان كما في المقبوض بالسوم والمقبوض بالعقد الفاسد والتالف قبل القبض في المعاوضات والمال
المغصوب المأذون في بقائه او مجهول المالك اذا تصدق به والمال المأكول في المخمصة والمال التالف في يد
الصانع والطبيب والمكاري والملاح ونحو ذلك وكذا المال الذي بذله الزوج قبل النكاح لزوجته بعطية او ابتياع واتهبها
وغير ذلك من اللباس والطعوم والنقد اذا تلف فانه مقبوض باذن الزوج لرجاء تمامية النكاح [illegible]
[illegible] والترك [illegible] فانه مضمون [illegible] مع تحقق الاذن فدعوى ان الاذن يقول مطلق
سقط الضمان ساقطة فنقول الاذن اذا كان مقيدا بعدم الضمان فلا كلام في كونه مسقطا للضمان لمكان
التصريح بالعدم وهذا مورد الاجماع والمستفيض من الادلة وكلامنا الان من انه التصريح بعدم الضمان وليس الكلام في
الجهة التي يحصل الاذن منها من لفظ او اشارة فانه مقام اخر ياتي البحث فيه ولا فرق بين الاذن اللاحق والسابق

في ذلك اما اللاحق فانه في الحقيقة يكون ابراء لانه لا ينحصر في لفظ بل يقع بكل ما دل على اسقاط الحق واما السابق
ففيه اشكال قد يتخيل وهو انه قد تقرر عندهم ان اسقاط ما لم يجب لا ينفع كما ان ضمان ما لم يجب لا يفيد ولذا ذكروا ان
الزوجة اذا اسقطت نفقتها لا تسقط لانها تتجدد وتجب يوما فيوما وليس بثابت في ذمة الزوج حتى يكون قابلا
للاسقاط وكذا ابراء ذمة العاقلة قبل حلول النجم فاذا كان كذلك فنقول تصريح المالك بعدم الضمان اسقاط
لما لم يجب لان الضمان انما يتحقق بعد التصرف او الاتلاف فلا ينفع الاسقاط قبله ودفعه بان هذا ليس اسقاطا للضمان
من الذمة حتى لا ينفع قبل بل لما كان الضمان انما يترتب على الاتلاف واليد ونحو ذلك اذا لم يكن عن رضا
المالك للادلة الدالة على حلية مال الغير برضاء نفسه بمعنى كون المال الذي اباحه صاحبه كملك للتصرف في عدم الغرامة
عليه فهذا الاذن محقق لموضوع الاباحة حتى لا يتحقق الضمان لا انه اسقاط على فرض ثبوته فتدبر ومنشأ كون الاذن
المقيد بعدم الضمان مسقطا له مع قطع النظر عن الادلة اللفظية والاجماع ان من المعلوم ان الضمان انما هو لاحترام مال
المسلم وعمله فاذا بذل رضاه فقد اسقط احترام ماله بنفسه فلا وجه للضمان واما الاذن المقيد بالضمان فلا بحث
في انه يرفع التحريم ولكن يبقى الضمان على حاله لعموم ادلته وعدم رافع له وعدم التلازم بين الحلية وعدم الضمان
واما الاذن الساكت عن قيد الضمان وعدمه فهو الذي ينبغي ان يبحث فيه فنقول هل الاذن المجرد الخالي عن الامرين
يقتضي سقوط الضمان فتبصر الامثلة التي ذكرناها من انها مضمونة مع وجود الاذن اما خارجة عن القاعدة
بدليل اخر او يدعى ان الاذن فيها ليس مجردا بل مقيد بالضمان وان كان القيد مستفادا من القرينة الحالية او [illegible]

مجرد عن

مجرد عن القيدين لا يرفع الضمان وما ذكر من الامثلة على القاعدة وسقط فيه الضمان كالضيافة ونحو ذلك فانما هو
بدلالة القرينة على عدم الضمان والامثلة مما تعارض فيها الاحتمالات وتكافئا باعتبار ملاحظة الامثلة والموارد والذي يقتضيه
النظر الصحيح انه لا ريب في عموم ادلة الضمان ولم يقم دليل على ان الاذن والشك في كون الاذن العاري
من القيدين موجبا للسقوط يوجب الرجوع الى اصالة الضمان ولم يقم دليل على ان الاذن بهذا المعنى مسقط لا من اجماع
ولا من نص والامثلة السابقة على القاعدة نعم لو كان الاذن مطلقا بمعنى انه يستفاد من سياقه عدم الضمان وان
لم يصرح به فلا بحث في السقوط والاذن المطلق في الحقيقة يرجع الى التقييد بشاهد الحال او بقرينة اخرى ويكون معناه
انك مأذون في التصرف سواء اتيت بعوضه ام لا في اصل الاقسام اربعة اذ الاذن الخالي من القيدين اما مطلق
يستفاد منه التعميم او مجمل والاول ملحق بصورة التصريح بعدم الضمان والثاني ملحق بصورة ذكر الضمان وذلك
واضح وانت خبير بان المثمر في حيثية الضمان انما هو ما ذكرناه نعم بقي البحث في ان الاذن الصادر من الاسباب
المذكورة اي منها يكون مطلقا ويكون مقيدا او يكون مجملا فنقول اما الاذن اللفظي فهو يكون مقيدا باحد الطرفين ويكون مطلقا
كقوله تصرف ما شئت ويكون مجملا ايضا في بعض الصور والاذن بالاشارة كالقول في هذه الصور وكذا الكتابة وشاهد الحال
تابع للقرينة الحالية [illegible] والغالب فيه الاجمال الموجب للضمان وان كان رافعا للتحريم فتدبر هذا كله مع عدم التعارض وقد يكون تعارض
بين الاذن وغيره بامر من الصريح وغيره ولنذكر من صوره ما تعرض له الاول تعارض الصريح مع الصريح كما اذا قال كل من هو
صديقي فهو مأذون في دخول داري وقال لزيد الصديق لا تدخل [illegible] ان كان الاذن بعد المصادقة [illegible]

فيقدم المنع للتخصيص وان لم يعلم بذلك فان علم ان يمينه لزعم عدم الصداقة بعدم الاذن لانتفاء علة المنع في الواقع
فينتفي المعلول وتخاصمه الاذن بشاهد الحال وتقييد النهي ح بعدم الصداقة وان لم يعلم سبب النهي فالحكم كذلك ايضا
لان علة النهي لكونه حادثا اما زعم عدم الصداقة او غيره ففي الاول لا نهي كما مر وفي الثاني فالنهي متحقق وحيث لم يعلم السبب
حصل الشك في المنع فعموم الاذن باق على حاله لانه تحقق النهي معلوم والدفع لا دليل عليه لانا نقول المعلوم صدور لفظ
النهي واما تعليقه بزيد فلا اطلاق فيه ايضا لان زعم عدم الصداقة مانع من ارادة الاطلاق او حالة مقترنة صالحة للتقييد
وان لم يعلم زيد بعلمه بالصداقة او عدمها فالاصل عدم علمه فيكون كما لم يعلم بعدم الصداقة ومن هنا يعلم صورة عموم النهي وخصوص
الاذن اقول صور تعارض الصريح مع مثله اربعة احدها تعارض التباين كقوله ادخل في داري ولا تدخل او صديقي ادخل وعدوي
لا يدخل ولا ريب في كون المتاخر ح ناسخا للسابق سواء كان الاذن متقدما والمنع متاخرا او بالعكس وثانيها التعارض
العموم المطلق مع كون النهي اخص كما مر مثاله ولا ريب ان الاذن متى ما ورد مع عموم ثم ورد المنع فيحتمل كون الثاني من باب
النسخ بمعنى كون الاذن ثابتا في الواقع للكل ثم بعد ذلك منع زيد من ذلك ويحتمل كونه تخصيصا كاشفا عن عدم ارادة
زيد في الاول وارادة ما عداه من العام وتظهر ثمرة الاحتمالين في الدخول المتخلل بين صدور الاذن والمنع بالنسبة الى الحكم
الوضعي المرتبي على الاذن والمنع الواقعي من دون اشتراط الاطلاع وثبات التخصيص بهذا المعنى يحتاج الى فهم العرف كذلك
وهو في الاعتقاد ونحوه مسلم وفيما عدا ذلك سيما مع عدم تخلل الفصل الطويل ممنوع واما بالنسبة الى ما بعد صدور الخاص فان
علم بانه يعتقد صداقة زيد فلا بحث في اعتبار النهي لكشفه عن علة في نظره واقعة من ذلك كما مر وان علم انه يعتقد

عداوته

عدم الصداقة وعلم كون يمينه لهذا الاعتقاد فيدل الامر الى معرفة علة الاذن والمنع في نظره فيقطع ح برضاه بكون
زيد في الواقع صديقا وتقييد يمينه بعدم الصداقة ولو لم يمكن كون النهي لهذا الاعتقاد فظاهر كلام الفاضل المعاصر بقاء الاذن
نظرا الى ان الشك في تعلق النهي باحتمال كونه بزعم عدم الصداقة فيرجع الى عموم الاذن وفيه نظر من وجهين احدهما
ان النهي اذا لم يعلم سببه فظاهره تقييد الاطلاق اي كان صديقا ام لا ومجرد زعم عدم الصداقة لا يمنع من اطلاق
اللفظ اذ لو كان ذلك مانعا لكان احتماله ايضا كافيا ومن هنا ينفتح باب الاجمال في الالفاظ اذ كل اطلاق
في كلام شخص قابل لان ينزل على اعتقاده سواء علم او شك ومدار فهم الالفاظ انما هو على ظواهرها وثانيهما انه على
فرض تسليم ذلك نقول كما ان اعتقاد عدم صداقة زيد يوجب الشك في تعلق النهي كذلك يوجب الشك في ارادته
من عموم الاذن لاحتمال كون تعميمه في الاذن لكل صديق باعتبار زعمه ان زيدا خارج عنهم بحيث لو كان اعتقد صداقته
لم يعم الاذن والفرض انه لم يعلم كون الصداقة وعدمها علة في الاذن والمنع انما هو مورد للحكم فحتى ما شك في اصل الاذن
فيبني المنع على مقتضى الاصل وان لم يعلم النهي فقد بر وان علم انه لا يعتقد الصداقة ولا عدمها فلا بحث في كون النهي
مرجحا للمنع لعدم وجود ما يخرج النهي عن الاطلاق وفي كلام الفاضل المعاصر ما يدل على كونه كصورة العلم بانه لا يعتقد عدم
الصداقة ولكن لم يعلم كون النهي لذلك فان العلم بعدم الصداقة اعم من كون النهي لذلك وان جهل حال الاذن علما
وجهلا بالصداقة وعدمها وجهله كصورة عدم علمه بالصداقة لان الاصل حيث انه جعل هذه الصورة قسيمين احدهما العلم بنهيه
لزعم عدم الصداقة وعدم العلم بسبب نهيه فظاهر العبارة يقتضي بجريان الصورتين في الشبهة ايضا مع ان العلم بكون نهيه لزعم

عدم الصداقة لا يجامع الشك في كونه معتقدا بالصداقة او عدمها مع انه الفرض فيصير تشبيهها بالنسبة الى القسم الثاني
وهو الجهل الذي حكم بالرجوع الى الاذن وقد عرفت بطلان ذلك لانه كان في الواقع غير معتقد للامرين او معتقدا لعدم الصداقة ثم
ولم يعلم سبب النهي فان في كلام الفرضين الحق المنع على ما قررناه فصورة الشك ان دار امره بين احدى الصورتين يعني
انا نقطع بان الاذن لا يعلم بالصداقة واما معتقد بخلافها او خال عن الامرين فالحكم فيها المنع لعدم خروجه عن الاثنين
والمختار في كل منهما المنع وان قطعنا بانه غير خال من الاعتقاد ودار الامر بين الاعتقادين فيصير سببا للشك في سبب المنع
وقد عرفت ان المختار فيه العمل بالنهي ايضا وان علم انه غير معتقد للخلاف بل اما معتقد للصداقة او خال عن الامرين
فالعمل فيه على النهي ايضا والوجه واضح مما مر وان دار الامر بين الصور الثلث فالحكم فيه المنع ايضا لتعارض الاحتمالات
وسلامة الاطلاق مضافا الى الوجه المتقدم فالحاق صورة الشك بقول مطلق على صورة عدم العلم بالصداقة مع كون صورة
من صور الشك صورة القطع بانه لا يعتقد الخلاف بل اما معتقد للصداقة او خال عن الامرين ولا شبهة في كون المعتمد فيها
النهي كما ترى فتدبر وثالثها كون التعارض بالعموم المطلق مع كون الاذن اخص ويجري الكلام فيه ايضا من حيث النسخ
والتخصيص ومن حيث التقديم والتاخير والكلام فيه الكلام في الصورة السابقة حذو النعل بالنعل ولازم كلام الفاضل
المعاصر المخالفة هنا ايضا في نظير الصورة السابقة فتدبر جدا ورابعها تعارض العموم من وجه كما لو قال العالم يدخل في داري ولا
يدخل الفاسق عالم هو عدو له والمعتمد ح الرجوع الى المرجحات من شاهد الحال فانه يؤيد المنع ويأتي على مذهب من يقدم النهي
في كل تعارض العامين من وجه ان يقدم هنا ايضا للوجوه التي ذكروها في اجتماع الامر والنهي ومع فرض عدم المرجح

فتارة

فتعارض الاحتمالين وتساقطهما يوجب المنع لخلو المقام من الاذن فالمرجع اصالة عدم جواز التصرف ويلحقه الضمان وقد
يفرض التعارض من وجه بحيث يظهر منه رجحان الاذن كما لو قال عدوي لا يدخل ثم قال لطايفة مخصوصين ادخلوا انتم
مع علمه بان فيهم عدوا وصديقا فالتعارض بالعموم من وجه لكن المرجح الصراحة وقلة المورد ولو قال صديقي يدخل ثم
قال انتم لا تدخلوا مع علمه بان فيهم عدوا وصديقا مرجح جانب النهي في مورد التعارض لما مر من الوجه ولو لم يعلم ان
فيهم عدوا او صديقا فيجري فيه الصور السابقة في عموم المطلق مع زيادة احتمال كونه من وجه او مطلقا وانت بعد ما ذكرناه
تقدر على استخراج الحكم من ذلك بعد التامل الجيد الثانية تعارض الصريح والفحوى كقولك كن ضيفي في داري الى
غد الدال بالفحوى على جواز صلوة الشخص مع قوله لا يصلي عدوي في داري مع كونه في الواقع عدوا وقد يكون المنع
خاصا والفحوى عاما كقوله لطايفة كونوا ضيفا الى غد في داري مع قوله لواحد منهم لا تصل في داري وقد يكون
بالعموم من وجه كقوله كونوا ضيفي مع كون بعضهم عدوا والاخر صديقا وقوله لا يصلي عدوي في داري ويجري هنا البحث
السابق في الصريحين بحذافيره الثالثة تعارض الصريح مع شاهد الحال كما لو اذن لزيد العدو مع علم زيد بانه لا يرضى
بدخول عدوه او منع عمرو الصديق مع علمه بانه راض بدخول صديقه وقد يتعارضان بالعموم من وجه كشهادة الحال بالاذن
للصديق ومنعه من جماعة منهم صديق وعدو ويجري مسئلة اعتقاد العداوة او الصداقة او خلوه عن الاعتقاد او شك
المخاطب في ذلك بصورة فتدبر جيدا والحكم يتضح بعد ذلك ولو فرض شهادة الحال بخصوص زيد العدو مع منعه من دخول
فان كان شهادة الحال اعم من كونه عدوا او صديقا كما لو وقع حال عاص بالاذن له على كل حال فيقدم على المنع وان كان

بشاهد الحال عموم من وجه لاعمية العدو افرادا واعمية مدلول شاهد الحال احوالا فانه اعم من كونه صديقا او عدوا او وجه
المقدم القرابة وخصوصية المورد وكون الميزان في العموم عموم الموضوع دون المحمول فتدبر وان كان شهادته على خلاف
الصداقة فالمنع سليم من المعارض وان كان مجملا فيقدم المنع لعدم العلم بالمعارض مع شمول المنع قطعا فتأمل
الرابعة: تعارض الفحوى مع مثله وهو كتعارض الصريح مع الحال من دون فرق في الاقسام والاحكام الخامسة تعارض
الفحوى مع شاهد الحال وهو كتعارض الصريح مع الحال من دون فرق في الاقسام والاحكام السادسة تعارض شاهد الحال
وحيث ان ذلك يقتضي كون حالة موجبة للاذن وحالة موجبة للمنع فيكون المجموع من الامرين ايضا حالا فان
كان مقتضاه الاذن كما لو فهم التعميم من الحالة المرخصة فهو المعول وان كان مقتضاه المنع فهو المتبع وان لم يعلم احد الامرين
فالاصل عدم الاذن وفي المقام ابحاث شريفة اعرضنا عنها مخافة التطويل واعتمادا على فهم الفطن اذ ما ذكرنا اشارة
اليه في طي البحث يعين على استخراج ما عداه والله الهادي

في ضبط معنى المثلي والقيمي حيث ان

الضمانات تبتني على معرفتهما حتى يتخلص من الضمان على ما ذكرناه في قاعدة اليد وقد اختلف فيه عبارات الفقهاء اختلافا
كثيرا والذي وجدت في كلماتهم في الباب تعريفات احدها ما نسب الى الاكثر في لسان بعضهم والى المشهور بين الاصحاب
في كلمات غيره ان المثلي ما تساوت قيمة اجزائه وفسروه بما تساوى قيمة اجزاء النوع الواحد منه كالحبوب والادهان
فان المقدار من النوع الواحد يساوي مثله في القيمة ونصفه يساوي نصف قيمته وهكذا وهذا التعريف منقوض بان الاجزاء
لا انضباط لها اذ الظاهر انه اريد بها كل ما يتركب الشيء منه فيلزم عدم كون الحبوب والادهان مثليا ايضا لانها تتركب من

القشر

القشور والالباب ولا ريب في اختلاف القشر مع اللب في القيمة فكيف يقال يتساوى اجزائها في القيمة ونحو ذلك
التمر فانه مركب من اللحمة والنوى ولا ريب في اختلاف قيمتها وعلى هذا القياس جميع ما يقال انه مثلي فانه مركب من اجزاء
لو فصلت عليها لتفاوتت في القيمة قطعا وربما يتوهم في دفعه ان المراد بالاجزاء هنا هي الاجزاء التي يطلق عليها الاسم
الجملة لا مطلق الاجزاء وما اعترضت عليها من الايراد فانما هو فيما لا يبقى فيه الاسم وهو غير المفروض واعترض على ذلك ايضا
بان اللازم من ذلك عدم كون الدراهم والدنانير مثلية لانه يقع في الصحاح منها الاختلاف في الوزن وفي الاستدارة
والاعوجاج في وضوح السكة وخفائها وذلك مما يؤثر في القيمة وفي اصل الجواب والاعتراض واصل التعريف نظر
اما في التعريف فلان المثليات لا ريب في ان كل فرد من افرادها متساوية في القيمة الا ان كل جزء من اجزائها متساوية
فلا وجه للقول بتساوي الاجزاء مع فرض اطلاق اللفظ على افراد كثيرة مجتمعة منه تفرض فردا واحدا حتى يكون الافراد
الموجودة في ضمنه ابعاضا له وان قيل ان التعبير بالاجزاء ليس للنظر الى الفرد المركب بل انما هو يشمل الفرد المركب والبسيط
معا فانه لو انقسم كل فرد من افراد المثلي نصفين لتساوت في القيمة ايضا ولا ينحصر تساوي الافراد لكان له
وجها جيدا في ذكر التعبير بالاجزاء لكن يرد الاعتراض على التعريف من وجه وعلى ما مر من الدفع ايضا اما على التعريف فلانه
يرد عليه اولا مسألة القشر واللباب والنوى واللحم فانها ليسا بمتساويين في القيمة مع انه من اجزاء الفرد الواحد
وانت خبير بتساوي سقطه واما على الدفع بان المراد بالاجزاء ما يطلق عليه الاسم فبان اللازم ذلك عدم جريان
مسألة الجزئية في كل مثلي اذ لا يصدق على كل فرد منه يصدق على اجزائه اسمه فان الدرهم اذا قسمت لا يطلق على نصفه انه درهم

بل لا يطلق على نصف الحنطة حنطة ونحو ذلك فارادة الاجزاء التي يطلق عليها الاسم يوجب انحصار المراد في الفرد ولا يناسب
التعبير بالاجزاء فتدبر واما في الاعتراض على الدفع فبان اختلاف السكة والوزن ونحو ذلك ان كان مما يتفاوت به القيمة
فيصير من باب اختلاف النوع كما يراد الصفات في المثليات وهذا لا ينافي كون النوع الواحد مثليا وان لم يتفاوت به القيمة كما هو
الغالب فلا بحث والاعتراض واما في الجواب والدفع فبان تفسير الاجزاء بما يطلق عليه اسم الجملة لا ينفع في دفع
الاعتراض اذ يمكن تقسيم التمر والنوى بحيث يحصل في النوى مقدار من اللحمة لا يخرج جزء منه عن اسم التمر ولا ريب في كون
كل منها تمرا من اجزاء نوع واحد مع اختلاف الجزئين في القيمة فتدبر وثانيها ما عرفه الشهيد ره في الدروس من انه ما تساوى
اجزاؤه منفعة وتقاربت صفاته ويرد النقض على هذا بالثوب ونحوه فانه متقارب المنفعة والصفات والاجزاء بل متساوية
في النوع الواحد مع انه يعد قيميا لا مثليا وهذا الاعتراض يرد على التعريف الاول فان قيمة اجزائه في النوع الواحد متساوية ايضا
ويمكن دفعه بمنع تساوي قيمة اجزائه ولو في النوع الواحد فانا نرى اهل العرف يتفاوتون في القطعة الواحدة
بين طرفيه ولو فرض التساوي في فرد فهو لا يوجب كونه مثليا اذ المدار على الوجود الغالب والا فالتساوي في القيمة
والمنفعة يمكن في كل جنس ومن هنا يمكن دفعه عن تعريف الدروس ايضا فتدبر وثالثها ما حكي عن شرح الارشاد
للشهيد انه ما يتساوى اجزاؤه في الحقيقة النوعية فان كان المراد منه ما كان اسم القليل والكثير منه واحدا لانه ادل
في الحقيقة الموجب لاطلاق الاسم فلا ريب في انتقاضه بكثير من القيميات كالارض فان القليل والكثير منه في الاسم سواء والاقمشة
فان قليلها وكثيرها يتفق في الاسم غالبا وان اريد ان الحقيقة النوعية هي منشأ المنفعة والقيمة والصفة التي فيها فتساوي

اجزائها

يوجب التساوي في هذه الامور فيرجع الى التعريف الثاني ولعل الاخير اوضح في الارادة وان جزم بعضهم بكون مرجعه
الى المعنى الاول ورابعها ان المثلي ما يقدر بالكيل والوزن كما نسب الى بعضهم وينتقض بالمعاجين فانها مثلية ولا تباع
بالكيل والوزن بل بالحب ونحوه وبالحطب فانه مثلي وان كان لا يباع بهما في بعض البلاد كذا قيل ويمكن القول بان
المعجون يباع بالوزن وبيعه كذلك من جهة انه مغن عن الوزن فلا ينتقض بمثليته ونحو ذلك القول في الحطب مع احتمال
منع كون الحطب مثليا لكن ينتقض بانه يباع غالبا بالكيل والوزن فيدخل في التعريف ويمكن القول بان المعجون ايضا
قيمي ويباع بالكيل او الوزن فيدخل في التعريف وخامسها انه ما يكال او يوزن مع جواز السلم فيه وسادسها انه ما يكال
او يوزن يجوز بيع بعضها ببعض لتشابه الاصلين في قصد التقابل واعترض على التعاريف الثلثة بالاشياء التي يجوز بيع بعضها
ببعض ويجوز السلم فيه مع كونها مكيلا او موزونا كالقماقم وغيره وربما منعوا ذلك فيها وسابعها ما تساوت اجزاؤها
وجزئياتها ويرد على هذا التعريف انه ان كان المراد من الاجزاء ما يطلق عليها الاسم فعاد الى الافراد فلا وجه لذكر الاجزاء
وان كان المراد اجزاء الفرد كنصف الحنطة والدرهم ونحو ذلك فيرد عليه ما مر من الاعتراض بالقشر واللب ونحوه فانه
من اجزاء الفرد الواحد مع عدم تساوي القيمة ويمكن ان يقال بملاحظة الحيثية بان يقال ان الاجزاء لها جهات فمن الجهة
التي هي متساوية في القيمة فهي مثلية ومن الجهة الاخرى قيمية فالحنطة لو اعتبرت اجزاؤها بالقشر واللب فهي قيمية
ولو لوحظت اجزاؤها بنصف الحنطة وربعها فهي كذلك مثلية فتم فيتبعض الاحكام في المثلية والقيمية تابعة للكيفية ايضا
وثامنها ان المثلي ما اذا جمع بعد التفرق او فرق بعد الاجتماع عاد الى الاول بغير علاج ويرد على هذا الفرق ايضا

بعض ما يرد على التعاريف السابقة والتحقيق ان يقال ان المثلي والقيمي تحديدهما موكول الى العرف فان اهل العرف لاراده الكيفية
والبلاهة لاهتمامهم بما لا يلتفت اليه عند العقلاء ويعدون بعض الاشياء مما يصير فيها التفاوت وان تشابهت
في الصورة ولم يتميز في الحس في بادي النظر بل عند التامل لكن يعرفون ان المماسين في هذا الشيء او هذه الصفة
يعرفون ان فيه جيدا ورديا وان كان لا يطلع عليه كل احد بل الغالب يتخيلون انه سادي ولذلك لا يتغيرون من لم
يتخلص من ذلك ويخرجونه من رتبة الرشد وكمال العقل وهذان الامران مما يقال لهما المثلي والقيمي وما ذكره
الاصحاب كلها اشارة الى ما هو في الواقع كذلك وليس ذلك اختلافا منهم في الحكم بل انما هو غرضهم تحديده بنوع من
العموم والخصوص في تعاريفهم الا كما يقع في التعاريف اللفظية من اهل اللغة والمراد عندهم واحد بحسب الظاهر ثم انه
لو علم كون الشيء مثليا فلا بحث فيه ولو علم كونه قيميا فلا بحث فيه ايضا ولو شك في فرد انه قيمي او مثلي بحيث
لم يتضح ذلك في العرف ايضا لاختلاف اهله في ذلك فهل يبنى فيه على المثلية او على القيمية ربما يقال بالبناء على انه
مثلي لاصالة عدم تفاوت القيم والرغبات ولان الميزان في اعتبار المثل انما هو كونه اقرب الى المال المضمون بحيث
يعد تاديته اداء لاصل المال ومتى ما كان الشيء يشك في ان فيه تفاوتا تاما لا يصار اقرب الى المال المضمون من
القيمة قطعا فلا وجه للعدول الى القيمة وهو وان لم يثبت كونه مثليا في الاسم لكنه مثلي في الحكم فيدور بانه
انه قيمي لاصالة عدم تساوي الرغبات ولكون تفاوت الشيئين الا ما خرج فالمشكوك به يلحق به ولان القيمة
رفع لما يقابل المضمون في المالية قطعا بخلاف المثل لاحتمال النقيصة فلا يحصل اليقين بالبراءة الا بان مع دفع القيمة

لا يحصل اليقين

لا يحصل اليقين لاحتمال كونه مثليا موجبا للدفع من هذا العين فيفوت الخصوصية على صاحبها الا انا نقول غاية ما في
الباب تعارض احتمال فوات خصوصية العين مع احتمال فوات المالية ولا ريب ان الثاني اهم اذ الغالب في الماليات انما
هي من جهة المالية والخصوصية مع حصول المالية لا يعتنون بها بخلاف العكس فرعاية جهة المالية يوجب ترجيح دفع القيمة
لانه اقرب الى البراءة وربما يقال انه لا ترجيح في المقام بعد كون الشك في الحادث وتعارض الاحتمالين من الجانبين
فيرجع الى الصلح حينئذ كالعلم باشتغال الذمة بامر مجهول لا سبيل الى معرفته ويحتمل تخيير الضامن بين الاحتمالين ويحتمل تخيير المالك
ويحتمل وجوب اكثرهما قيمة لقاعدة الاشتغال ويحتمل وجوب اقلهما قيمة ترجيحا للبراءة والحق ان يقال ان خصوص لفظ المثلي
والقيمي لم يعلق عليهما الحكم في كلام الشارع وانما هو اصطلاح والمتبع الدليل ولا ريب ان الدليل انما دل على وجوب تادية المال
الى صاحبه ولا ريب في كون التادية مع بقاء العين هو دفع العين واما مع التلف ففي المثلي بعد دفع مثله دفعا لذلك
التالف وفي القيمي لا يعد دفع مثله في الفردية دفعا لذلك للتفاوت فيدفع القيمة لان القيمة حينئذ اقرب الى التالف
من دفع ما هو من نوعه ومع الشك في كونه من هذا ومن ذلك فلا ريب ان دفع مثل هذا حينئذ اقرب من دفع قيمته
فليدفع ما هو مثله بحيث لا يكون تفاوت بينهما في المالية وان كان اصل النوع لا يعلم كونه مثليا فقد يرجع الى المختلط
بملك الامر في تعيين القيمة اللازمة في الدفع اذا وجب دفع القيمة ووجوبها يصير على وجهين احدهما
وجوب قيمة اصل المال المضمون حيث يكون قيميا وثانيهما قيمة مثله اذا تعذر المثل فانه يرجع الى قيمة المثل لا قيمة
المال المضمون في الذمة لانه المضمون الآن دون اصل المال والغرض من تعيين القيمة انه لا ريب في اختلاف الحالات على المال

التالف الموجبة لزيادة القيمة ونقصان بحسب الازمان والايام وتختلف الاختلافات بالنسبة الى اسباب الضمان فتزيد
في بعضها وتنقص في آخر وكذلك في ضمان المثل المعوض بقيمته فان فيه احتمالات ايضا فلا بد من تعيين القيمة المضمونة شرعا
على ما يقتضيه الادلة وهذا البحث كما يجري في قيمة الاعيان المضمونة كذلك في قيمة النماءات وفي قيمة المنافع والاعمال
وكذلك في قيمة ابعاض الاعيان وابعاض المنافع المذكورة في باب تبعض الصفقة وكذلك في قيمة الاوصاف المضمونة
كارش العيوب ونقص الصفات المطلوبة فانها ايضا مضمونة بالقيمة وبالجملة كل مال مضمون بالقيمة سواء كان عينا او منفعة
او بعضا من احدهما ووصفا لاحد منهما او نماء للاعيان لا بد فيه من تعيين القيمة التي تختص من القيم المختلفة بحسب الازمان
والامكنة والاحوال فهنا كانت ثمة امور منها في تعيين القيمة بحسب الاحوال الطارية على المال المضمون الموجبة لزيادة القيمة بزيادة
في العين كما لو كان المال المغصوب مثلا او المقبوض بالعقد الفاسد قيمته عشرة لضعفه ثم صار قيمته بعد التلف مثلا عشرين
لسمنه او لطوله او نحو ذلك وكذلك المنافع فانها قد تكون عند وضع اليد عليها قيمتها خمسة فحدث في العين صفة
كمال اوجبت زيادة قيمة في المنفعة وكذلك في الارش فان العيب قد يتفاوت زيادة ونقيصة ويختلف باختلافها
قيمة التفاوت المسمى بالارش وعلى هذا القياس والذي يقتضيه النظر في هذا الفرض ضمان اعلى القيم في اي حالة كانت سواء
كان الاعلى قيمة الحيث تعقبه التلف او اول قيمه كما اذا انقصت العين بعد الغصب الى ان تلفت او نقصت قيمة
العيب الى ان ارتفع او اوسط القيم كما اذا كان ناقصا فزاد ثم نقص ثم تلف بحسب اختلاف العين بالزيادة والنقصان لا بمحض
السوق نظرا الى كل حالة من هذه الحالات مضمون على صاحب اليد لانها فاتت تحت يده فيشمل عموم على اليد ما اخذت كالمثل

الاصل

الاصل وكذا يشمل دليل الاتلاف لكل ما اتلفه من اصل او نماء ولذلك لو ارجع العين الى صاحبها بغير تلف
لكنه مع نقص فيها بهزال او تعيب او نحو ذلك ضمن النقص والوجه في ذلك كله واضح ومن هنا علم انه اذا تعاقبت
الايدي على مغصوب او مطلق مال مضمون له حالات متفاوتة بزيادة ونقيصة ترجحان اختلاف القيمة ضمن كل منهم الحالة
التي كانت تحت يده دون ما كان تحت يد الآخر فيشتركون في ضمان القدر الجامع بمعنى تخيير المالك
في الرجوع الى اي منهم شاء وينفرد صاحب اليد على الزيادة بضمان الزيادة وان كان واحدا فبالاختصاص
وان كانوا متعددين كثلاثة من سنة كانت العين زائدة في ايدي اثنين فنقصت في الباقين فبالاشتراك بالمعنى
المذكور في الاصل والى هذا المعنى اشار الشهيد الثاني ره في مقامات عديدة بحث فيها عن اداء المال المضمون كباب
الغصب والاروش المالية واروش الجنايات وضمان المقبوض بالعقد الفاسد وباب الفضولي والعقد المنفسخ بعيب
ونحوه بعد ذكر تحت الآثار في ضمان اعلى القيم او الاقل او غير ذلك من الاحتمالات الآتية في البحث الثاني
هذا اذا كان التفاوت بحسب السوق اما لو كان بسبب اختلاف في العين فبعض الاعلى فقد بروز انها في تعيين القيم
بحسب الازمان بالنسبة الى السوق من دون مدخلية لزيادة العين ونقصه فيه والمحتملات في ذلك امور الاول ضمان قيمة
يوم الغصب ويحكى نظره في سائر الابواب في يوم وضع اليد كما في المقبوض بالبيع الفاسد ونحوه المقبوض بالفضولي وذلك وشبهه
غيره قبل هذا الشيخ ره في موضع من المبسوط ونسبه المحقق الى الاكثر ولعل وجهه ان ذلك يوم تعلق ضمان المال لانه
السبب فينبغي ان يلاحظ قيمة ذلك الوقت وفيه ان مجرد كونه سبب الضمان لا يستلزم اعتبار ذلك الوقت بل المراد

بالضمان لزوم قيمته اذا تلفت في ذلك الوقت واذا لم يتلف فهو مكلف برد العين فلا وجه لاعتبار قيمته ح
الثاني ان الضمان بالقيمة يوم التلف وهو مذهب ابن البراج والعلامة في المختلف والشيخ في الدروس الى الاكثر والوجه فيه
ان العين ما دامت باقية فهو مكلف بدفع العين ولا يضمن بالقيمة الا اذا تلفت فذلك اليوم تتعلق القيمة بالذمة
فينبغي اعتبارها في ذلك اليوم كما انه لو فرض نقص القيمة مع بقاء العين لا يحكم على الغاصب بدفع الزيادة لان
العين باقية على حالها وذات قيمة السوق غير مضمون الثالث ضمان اعلى القيم من حين الغصب الى يوم التلف
وهو منقول عن الشيخ ره في النهاية والخلاف وموضع من المبسوط واختاره ابن ادريس واستحسنه المحقق في يع
والوجه فيه ان المال مضمون عليه في جميع حالاته التي من جملتها حالة اعلى القيم ولو تلف فيها لزم ضمانه فكذا بعده
ولان الاعتبار العقلي يقتضي ذلك لان الغاصب في اول زمان الغصب مكلف بايصال المغصوب الى المالك فاذا لم يفعل
كان عليه ان يجبر النقصان الذي حصل للمالك بسببه وجبر ذلك النقصان اما برد العين في زمان آخر او قيمته في
الزمان الاول عند تعذر ذلك وكذلك الغاصب مكلف في الزمان الثاني بايصال العين الى المالك واذا لم يفعل
كان عليه جبر النقصان كما مر وهكذا في الزمان الثالث والرابع فاذا فرض زيادة القيمة في بعض هذه الايام كان عليه
ردها الى المالك عند تعذر العين وفيه ان كون جميع الحالات مضمونة معناه لزوم قيمته لو تلف في تلك الحالة
والا لزم على ذلك لزوم رد تفاوت القيمة مضافا الى العين ونقصان قيمته حين الرد عن بعض القيم السابقة والحكم
بخلافه مجمع عليه عند الاصحاب الظ والرابع لزوم اعلى القيم من حين الغصب الى حين رد القيمة وحكي عن المحقق في الجامع
قدره

قوله ولعله مبني على ان القيمي ايضا مضمون بمثله فيبقى في ذمة الغاصب مثله بعد التلف الى وقت الاداء وحيث
ان دفع المثل متعذر فبدفع القيمة ح فيصير بمنزلة ابقاء العين الى وقت الدفع وللفرج(?) فيجيء الوجه
السابق في اعتبار اعلى القيم هنا من حين الغصب الى وقت الرد وكان وقت الرد ح هو وقت التلف في
الحقيقة ولا يخفى ضعف ذلك من الوجه السابق في ضعف القول السابق من ان يكون القيمة اعلى في وقت
لا يقتضي لزوم دفعها بل اللازم دفعها لو تلفت العين في ذلك الوقت مضافا الى انه لا وجه لبقاء مثل
القيمي في الذمة اذ لو كان له مثل يوجب دفع مثله والمفروض انه غير موجود ولا وجه لضمان الممتنع اذ معنى
الضمان لزوم الدفع وهو ممتنع محال واضعف من ذلك احتمال كون القيمي مضمونا بعينه الى وقت الاداء
وهناك ينتقل الى القيمة للتعذر نظرا الى امتناع ضمان الممتنع والتالف لا يمكن اعادته فتدبر والثامن(?)
لزوم دفع القيمة وقت المطالبة وهو مبني على الضمان بالمثل الى ذلك الوقت او بالعين الى ذلك الوقت
حتى يصير ذلك الوقت وقت الانتقال الى القيمة ويجيء فيه ما ذكرناه في اعتبار قيمة يوم التلف وقد عرفت
ضعفها في القول السابق المبني على احدها على ما اشرنا اليه والسادس لزوم دفع اقل القيم من حين الغصب الى
وقت التلف والسابع لزوم اقل القيم من حين الغصب الى وقت الاداء والثامن لزوم اقل القيم من حين التلف
الى وقت الاداء والوجه في هذه الثلثة الرجوع الى اصالة البرائة مع الشك في اشتغال الذمة بالزائد والتاسع
التخيير وله صور احدها التخيير بين يوم الغصب والتلف وثانيها بين يوم الغصب والاداء وثالثها بين يوم التلف والاداء

ورابعها بين الثلثة وخامسها التخيير بين الاقل والاكثر في اي وقت اتفق ومرجعه الى لزوم ضمان الاقل ومنشاؤه
كله العلم باشتغال الذمة باحدى هذه القيم وعدم وجود الترجيح وليس من النص في هذا الباب شيء سوى صحيحة ابي ولاد
وهي طويلة واردة في خصوص رجل اكترى بغلا الى قصر ابن هبيرة ذاهبا وجائيا بكذا فلما وصل الى قرب قنطرة الكوفة
توجه نحو النيل وتوجه منه الى بغداد ورجع الى الكوفة وكان ذهابه ومجيئه خمسة عشر يوما فاخبر ابا عبد الله ع بذلك
قال ارى عليك مثل كرى البغل ذاهبا من الكوفة الى النيل ومثل كرى البغل من بغداد الى الكوفة قال قلت جعلت فداك
فقد علفته بدراهم فلي عليه درهم قال لا لانك غاصب فقلت ارايت لو عطب او نفق اليس كان يلزمني قال
نعم قيمة البغل يوم خالفته قلت فان اصاب البغل كسر او دبر او عقر قال عليك قيمة ما بين الصحة والعيب يوم
ترده عليه الحديث وفي هذا الخبر دلالة على جملة من احكام الضمان التي حررناها في المباحث السابقة منها عدم احترام
مال الغاصب لاقدامه ومنها ضمان الاوصاف بالقيمة كالاصل وفي قوله يلزمك قيمة البغل يوم خالفته احتمالان
احدهما ان يكون المراد يلزمك قيمة يوم المخالفة فيكون دليلا على القول الاول من الاقوال المتقدمة وثانيهما
ان يكون المراد ان لزوم القيمة والضمان في ذلك اليوم واما قيمة اي من الايام فهو مسكوت عنه والظاهر هو
الاول عند الاصحاب وان اعرض عنه الاكثر وفي قوله في صورة العيب يوم ترده اليه اشارة الى انه يقوم في ذلك اليوم
صحيحا ومعيبا ويلزمك التفاوت ولا دلالة فيه على تقدير القيمة بالنسبة الى اي الازمنة اذ هناك احتمالات يجيء
الوجوه الا انها ضعيفة او تفاوت الصحيح والمعيب في كل وقت بالنسبة الى ان ما به التفاوت سبقا(?) زيادة
القيم

القيمة ونقصانه فان التفاوت لو كان بمقدار الربع فلو كان القيمة عشرين كان خمسة ولو كان اربعين كان
عشرة وبالجملة ففيه ايضا يجيء الكلام السابق واوفق الاقوال الى القواعد ضمان قيمة يوم التلف كما ان الاظهر بعد
التامل لولا ظهور هذه الصحيحة في خلافه في الجملة الا انه لا يصادم الفتوى ويحتاج اجراء هذه الاقوال والاحتمالات
في ساير موارد الضمان من الارش في الجنايات ودية الحر حيث لا مقدار فيه وفي ساير الاقارات(?) والنماء والمنافع
يحتاج الى تامل تام وهنا مباحث شريفة تركناها اقتصارا على ما نبهنا عليه في مطاوي الكلام وثانيها في
تعيين القيمة بحسب المكان وهذا البحث قد اغفله الاصحاب ولم يتعرضوا له في شيء من هذه الابواب مع ان الاختلاف
الفاحش في القيمة بحسب الامكنة كالازمنة فهل المراد قيمة مكان الغصب او قيمة مكان التلف او اعلى القيمتين او اقلهما
او قيمة مكان الاداء اي موضع كان او قيمة المكان الذي يجب الاداء فيه بمقتضى الشرع او تخيير الغاصب
بين القيم او تخيير المالك او غير ذلك فالاحتمالات هنا ايضا اتية وتزيد بعد الاحاطة بما ذكرناه في مبحث
الزمان تقدر على استخراج الوجوه لهذه الاحتمالات والكلام الكلام بعينه فتدبر لكن الاسبق في نظر الاصحاب ان هذا
العنوان هل هو من جهة تبعيته للزمان بمعنى ان كل زمان اعتبر فالمكان مكانه ايضا فمن اعتبر يوم الغصب اعتبر مكانه
ايضا وهكذا وهذا الاحتمال بعيد جدا نظرا الى بعد انفهام هذا المطلب مما ذكروه في الضمان وعدم تصريح منهم
في ذلك مضافا الى ان مكان التلف قد لا يكون للشيء قيمة معتد بها مع ان مكان الغصب له قيمة كثيرة
فلازم القايل بيوم التلف يعتبر قيمة مكان التلف مع ان في كلامهم ما يدل على وجوب رد المال المغصوب الى المالك

اى مكان شاء واراد كما يشير اليه اولا اقل من وجوب رده الى مكان الغصب حيث شاء المالك فهو يقتضى ان يلاحظ مكان الغصب فان الغاصب يرد عين المال الى محل الغصب وكذا قيمته اذا اراد المالك لانه بلا تبعيض

والضمان فيقتضى التبادر فيه فيلاحظ قيمة ذلك المكان والذى اراده ان دفع القيمة بحسب المكان متزلزلا بالمكان الذى يجب الدفع فيه فان قلنا ان الاختيار بيد المالك فاى مكان اختاره فى الرد فيعتبر قيمته وان قلنا ليس كذلك

بل المعتبر الرد فى محل الغصب الا ان يرضى المالك بما هو اقل منه مئونة او مساوية فالمدار على مختار المالك فيكون الميزان محل الغصب وفى المقام كلام طويل يحتاج الى بسط فى المقال ويمنع منه ما نحن عليه من الاستعجال

فى ضبط كيفية التقويم وذكر ما هو المناسب عند اختلاف المقومين على حسب الاجمال وفيه مباحث

الاول فى بيان كيفية التقويم وقد تعرض لذلك الاصحاب فى كثير من الابواب كباب اخراج الزكوة وباب الخمس وباب تبعيض الصفقة وباب الارش فى العقود والجنايات وفى باب الغصب وفى باب اخراج الوصايا من الثلث وتقويم ان فروع باب المزارعة والمساقاة والشفعة والبيع والاجارة والمغارسة وغير ذلك كثيرا وفى الحقيقة مرجع مباحث

هذا الى قيمة الشىء المنفعل والمال المستاصل بغير الشرط بشىء آخر كما فى الاموال التلفية او المغصوبة او المضمونة بالبلية والثانى تقويم البعض من المال المركب المتعدد شيئا واحدا سواء كان واحدا حقيقة فتلف بعضا وغيره او حكم الشرع بورود عقد عليه من العقود تبرعية كانت او معاوضة وهو فى باب تبعيض الصفقة فى ساير ابواب العقود كما عنونه الاصحاب وهذا ضمان مرة يكون اجزاء المركب لها مدخلية فى زيادة القيمة والهيئة التركيبية كذلك ومرة

مدخلية وانما قيمة المجموع مجموع قيم الاجزاء ويختلف باختلافها التقويم والثالث كيفية تقويم الاوقاف القاتية المضمونة كالقصة واليعيب المذكور فى باب الارش فى مال او جناية والرابع تقويم التهادات المضمونة حصولها فى هذا العين وان لم يوجد كما اذا اورث معرفة ان ثمرة هذا البستان عشر سنين اتى مقدار ما من القيمة كما يحتاج اليها فى باب الوصايا ونحو ذلك والخامس تقويم المنافع كمنفعة العبد والدابة عشر سنين او هذا العمل الخاص الصادر من الشخص من هذا المال كما فى صورة بطلان الاجارة الموجبة للرجوع الى اجرة المثل ونحو ذلك اذا عرفت ان التقويمات دايرة مدار هذه المباحث الخمس فنقول الضابط فى تقويم المال المستقل ملاحظته بما هو عليه من جميع الجهات من زمانه ومكانه او وصفه وجهته واشاعته وانقسامه وكونه فى ملك الغير او فى ملك المالك محتاجا الى المؤنة فى الحفظ والنقل او غير محتاج مستحق للاتلاف كما فى العبد المرتد او غير مستحق مستحقا للتقييد بقلع مع الارش او بدونه مستحقا للبقاء فى مال الغير باجرة او بدونها موجب لحصول المنافع او غير موجب معيبا او صحيحا سريع الفساد او بطيئه فى معرض التلف او فى مكان محفوظ ونحو ذلك من الجهات التى تختلف بها الرغبات وتتفاوت بها القيم فانه يلاحظ ذلك كله ويقوم بمقتضاه كيف كان وفى كلام الاصحاب فى الابواب السابقة اشارة الى بعض ما ذكرناه

والرابع واما بعض المال عينا كان او منفعة فاذا لم يكن للهيئة التركيبية لها مدخلية فى زيادة القيمة فيرجع الى قيمة الجزء التالف فيصير هو كالمستقل فى هذه الجهة وان كان للهيئة التركيبية مدخلية فى القيمة كمصراعى باب وزوجى الخف والنعل ونحو ذلك فلا ريب ان فوات احد الجزئين يوجب فوات قيمته وقيمة الهيئة التركيبية لزوال الهيئة

بزوال احد طرفيها ولا ريب فى ضمان قيمة التالف فى حالة اجتماعه مع ضمان نقص الجزء الاخر الحاصل بسبب فوات الاجتماع ولا فرق فى ذلك بين كون الجزئين مضمونين كما لو كانا مغصوبين او مقبوضين بالعقد الفاسد ومنه الفضولى بلا اجازة فتلف احدهما فى اليد الضامنة وبين كون احدهما مضمونا دون الاخر كما لو غصب احد الجزئين وتلف او قبضهما بعقد فبان بان بعضه الواحد هو التالف كما ذكر انظر الى ان الغرض قد فات فى يد احد الجزئين وهيئة الاجتماع وهى مضمونة كالاعيان وفى الثانى فان لم يدخل الاجتماع تحت يده فى صورة غصب الواحد لكنه بغصبه الواحد واتلافه اتلف الهيئة الاجتماعية فبعض الجزء باليد او بمباشرة الاتلاف وبعض هيئة الاجتماع بالتسبيب فى التلف وانما البحث فى معرفة التقويم فقيل يقومان جميعا ثم يقوم احدهما منفردا فالتفاوت بين قيمته وقيمة المجموع هو قيمة التالف وهذا هو الضابط لباب تقويم الجزء مطلقا ولكنه فى صورة كون الهيئة لها مدخلية فى زيادة القيمة لا يتم قطعا اذ لو كان المصراعان مجتمعين بخمسة وكان واحد منهما باثنين علم من ذلك ان قيمة الاخر هو ثلثة وليس فى الواقع كذلك ولكن هذا الضابط ليس لافادة بيان القيمة فى الحقيقة بل انما هو لاستعلام قيمة الفائت من الجزء والهيئة التركيبية وان ب فى كون هذا الطريق كافيا فى ذلك اذ انه يتفاوت قيمة الواحد الباقى عن قيمة المجموع المركب هو قيمة ما تلف من جزء وهيئة وذلك واضح نعم استشكل فى هذا الضابط الشهيد الثانى ره فى صورة ما اذا لم يكن الجزء من مالك واحد وهذا الاشكال لا يرد فى باب الغصب ونحوه لان ملك كل واحد منهما فى مستقل بانفراده وليس هنا هيئة تركيبية مملوكة بانفراده نعم يرد فى مثل ما لو جمعها الفضولى او المالك لاحدهما الفضولى فى الاخر فى عقد واحد فلم يجز احدهما كما هو مراده

فى هذا التقويم غالبا فانه من جهة توزيع العوض فى مقابل المجموع المركب لا بد من ملاحظة التركيب لانهما مضمونان على العاقد الفضولى لفواته بفساد العقد ووجه الاشكال ان مالك كل منهما لا يستحق حصة الانفراد والاتقوم القيمة مجتمعا وذكر هنا طريقا آخر وهو انه يقوم كل منهما منفردا وينسب قيمة احدهما الى المجموع لقيمتين لا الى قيمة المجموع حتى يندرج فيهما قيمة التركيب وذلك واضح والخفى ما فى كلام الشهيد الثانى ره من ان اختلاف نظر الى هذا البحث ان كان فى صورة غصب ونحوه فقد عرفت انه ليس هناك هيئة ولا احتياج الى النسبة اصلا ما الى المجموع بل يقوم مال كل من المالكين على انفراده ويكون مضمونا على الغاصب ان كان تالفا بتلك القيمة ولا احتياج الى جمع ولا الى نسبة وذلك واضح وان كان فى مقام جمع بينهما بعقد ونحوه بحيث صارت الهيئة مقصودة فى العوضين فان لم يكن ملكا لمالك الجزئين بل انما هو شىء حصل من ضم الملكين وهما ما دام لم يكن فتقول ان قيمتهما منفردين او بذل الثمن ليس فى ازاء منفردين بل فى ازاء المجموع المركب فاذا صار احدهما غير مجاز وبطل فيه العقد فيكون الثمن المبذول بازاء ثلثة اشياء حقيقة وهى الجزءان المنفصلان والهيئة الاجتماعية فلو رد الثمن على المشترى بقدر نسبة قيمة احد الجزئين الى قيمتهما منفردين وابقى الاخر فى يد البايع مثلا لكان ذلك ظلما على المشترى وعطاء للبايع ما هو زايد على حقه لان البايع مالك لفرده قيمتها اثنان واز يد مثلا مالك الاخرى كذلك وقيمة المجموع خمسة وقد جمعها البايع ودفع المشترى الثمن مثلا ستة فلو لاحظ قيمة الواحد الذى بطل فيه البيع لعدم اجازة يد منسوبة الى القيمتين لكان بالنصف والتفاوت انما هو بالنصف فيلزم ان يرجع المشترى بثلاثة

ان الفائت منه اربعة لانه لم يبق في يده الا فرده قيمتها اثنان ويلزم ان يبقى عند البايع ثمن مع ان قيمة
ماله اثنان والثالث بازاء الهيئة التي ليست لمكاله وقد فاتت على المشتري بكيفية باخذ البايع عوضها كما ان
ماذكره القوم لو قوم المجموع بخمسة واحدهما باثنين يكون التفاوت ثلثة اخماس قيمة المجموع فلو رجع بتلك النسبة
لزم ان يرجع المشتري على البايع بثلثة وثلاثة اخماس هي حصة التالف من الثمن ويبقى عند البايع اثنان و خمسان
يكون ايضا ظلما على المشتري لاستلزام فوات الهيئة التركيبية على المشتري عدم بقاء ماله من الثمن عند المشتري الا
بمقدار قيمة ماله وقد يبقى ح زايدا على ماله وهذا البحث غير وارد على القوم نظرا الى ان ملاحظة قيمتها مجتمعا
ملاحظة ما في يد المشتري وهو مال البايع منفردا ويرجع المشتري على البايع بما به التفاوت بين مال البايع وقيمة المجموع
يكون عدلا ليس فيه ظلم على احد فان الخمسين اللذين بقيا في يد البايع ح انما هو حصة من زيادة الثمن الذي
هو ستة على القيمة التي هي الخمسة بواحد فان الواحد لو قسم اخماسا كان الخمسان بازاء مال البايع والثلاثة بازاء
مال المالك الاخر والواحد بازاء الهيئة التركيبية لان قيمتها نصف قيمة واحد من الجزئين حيث فات على
المشتري ما قيمته ثلثة فقدار رجع من الثمن ثلثة وثلثة اخماس هي مقدار القيمة ونسبته من زيادة الثمن ويبقى عند
البايع قيمة ماله اثنان ونسبة الزيادة في الثمن وهو خمسان فتدبر والى هذا المعنى يرجع ما حكي عن بعضهم طريقا ثالثا وهو تقويمهما
مجتمعين ثم تقويم مال البايع منفردا وابقاء مقدار نسبته ماله الى قيمة المجموع في يده وارجاع التتمة الى المشتري لكن
الظاهر ان مراد الاصحاب من تقويم احدهما منفردا هو مال البايع بقرينة قولهم فياخذه من الثمن بتلك النسبة الى غير ذلك
من كلماتهم

من كلمة الاصحاب في مسائل من الاحوال على ما اوضحناه في المقال بعون الله الملك المتعال واما كيفية التقويم في
الاوصاف فطريقه كما نص عليه الاصحاب وورد في صحيحة ابي ولاد تقويم المال واجدا لذلك الوصف وفاقدا له
الوصف والرجوع بالتفاوت لانه قيمة الوصف الفائت وهذا طريقة مستمرة ثم ان كان الضمان في عقد معاوضة
رجع من العوض بتلك النسبة لتراضيهما على العوض المذكور وكون ذلك العوض قيمة الصحيح في نظرهم والمرجع الى
ما به التفاوت مطلقا لا يتفق في بعض الصور الجمع بين العوض والمعوض كما هو واضح وان لم يكن في عقد معاوضة
كغصب واتلاف بجناية ونحوه فالرجوع على التفاوت كيف كان وهذا الكلام جار في الاوصاف وفي الاجزاء ايضا
فانهم في باب تبعيض الصفقة يذكرون الرجوع الى نسبة التفاوت من الثمن حذرا من لزوم الجمع بين العوض
والمعوض في بعض الصور وفي باب الغصب يحكمون في تلف الاجزاء بما به التفاوت مطلقا ونحو ذلك كلامهم في
ارش العيب في العقد وفي ارش العيب والجناية في الغصب فراجع واما كيفية تقويم النماءات فان كانت موجودة
منفصلة فهي كالمستقل وان كانت موجودة متصلة فيقوم العين فاقدة لها وواجدة لها فالتفاوت قيمة
النماء واما في المعدوم كثمرة البستان في السنين الاتية فالذي تعرضوا له في باب الوصية عبارة عن تقويم العين مسلوبة
المنفعة في تلك السنين المعينة اذا اريد ذلك او مؤبدا اذا اريد ذلك وتقويمها مع منافعها فالتفاوت قيمة
المنافع والنماء واما التقويم في المنافع والاعمال فان كانت موجودة مستوفاة فالمرجع الى اجرة المثل كما في العبد
او نحو ذلك فيقوم العين واجدة المنافع مرة ومسلوبة المنافع المقصودة اخرى فالتفاوت هو قيمة المنفعة فتدبر

وثانيها في ذكر اختلاف المقومين في قيم هذه الامور وقد تعرض له الاصحاب في باب ارش العيب في البيع وهو آت
في كل مقام يحتاج الى التقويم والبحث في ذلك طويل الذيل فنقتصر على ما هو المقصود فنقول اذا اختلف المقومون
فاما ان يكون باخبارهم عن القيمة السوقية لا باجتهاد من انفسهم فذلك من باب تعارض البينات ويجري فيه بحث
ترجيح الاعلم والاورع والاكثر وتعبد او من باب الظن ثم القرعة وان كان باجتهادهم وهو المراد بالتقويم غالبا
في الحكم هنا امور احدها التزام قيمة منتزعة من المجموع وقد ورد على هذا المعنى رواية في اختلاف المقومين في
الهدي او في اختلاف قيم الهدي ولعله في الثاني حملها عند تعذر الهدي فيسري الى ساير المقامات ايضا بعدم الفرق
وتنقيح المناط وبعدم القايل بالفرق مع اطلاق الاصحاب ويعتبر ان في صورة اختلاف القيم او المقومين يعد القيمة
الشرعية قيمة الشيء عرفا فان قال احدهم انه بخمسة والثانية انه بعشرة يعد بسبعة ونصف قيمة له وكذا ثلث القيم
الثلث وربع القيم الاربع ونحو ذلك بعد القطع ايضا ذلك فالرجوع الى القيمة الشرعية ليس ببعيد في المقامات
وثانيها التخيير بعدم الترجيح وثالثها لزوم الاعلى مراعاة لاشتغال الذمة ورابعها لزوم الاقل مراعاة للبراءة الاصلية
فيما لم يتيقن به الاشتغال وغير ذلك من الاحتمالات كالقرعة ونحوه فتدبر
بقي الكلام في ان في باب الارش لابد من قيمتين احدهما الصحيح والاخر المعيب حتى يلاحظ ما به التفاوت والنسبة فاذا تعددت القيم
هناك يمكن الانتزاع بطريقين احدهما نسبة مجموع القيم الصحيحة الى مجموع المعيبة ويلاحظ التفاوت بينهما
من الثمن بالنسبة وثانيهما نسبة كل من المعيبة الى الصحيحة وجمع الحاصل من النسب وانتزاع النسبة من الجميع ثم
ملاحظة

ثالثها في تلف الغرامات فتدبر في بيان التادية وضبط المراد من بقاء العين وتلفه على الاجمال الذي هو من التقسيم
على مباحث شريفة وفروع لطيفة فنقول المال المضمون اما ان يبقى في يد الضامن كما هو عليه في يد المالك من دون تغيير
ولا تبدل زيادة ولا نقيصة واما ان يصير في يد الضامن من تالفه بحيث لم يبق منه اثر واما ان تصير مستحيلة من جنس الى
جنس مع بقاء اصل المادة واما ان يكون معيبة بجناية او غيرها واما ان يكون فاقدة المنافع واما ان يكون ممزوجا
بغيره واما ان يكون مستهلكا في غيره واما ان يكون صاحبة النماء في يد الضامن باستحالة او غيرها واما ان يكون تصرف فيه
البايع على نحو لا يمكن رده الا بمشقة كوضعه في بناء او جعل اللوح في سفينة او نحو ذلك واما ان يكون خارجة
من يد الضامن بالا يتمكن من اعادته كما اذا غصب من يده غاصب اخر ودفنه في مكان ونسي الموضع ونحو ذلك وهذه
الصور المختلفة قد تعرض فيها الاصحاب وتكلموا فيها ومن اراد التفصيل فليرجع الى ما كتبوه وبعض ما كتبناه في التعليقات
ونقتصر هنا على بيان فوايد احدها ان عدم التمكن من الرد بغصب او نسيان ونحو ذلك في حكم التلف في لزوم دفع القيمة وهو
الذي يعبر عنه ببدل الحيلولة اذ الواجب التادية وليس الممكن هنا الا القيمة ولكن قد سبق منا ان القيمة انما هو قيمة
يوم التلف كما عليه الاكثر وهل هو آت في المقام ايضا فيكون القيمة قيمة وقت غصب الغاصب من يد الضامن وقيمة
وقت نسيان الموضع او ليس كذلك لعدم كون هذا تلفا في الحقيقة اذ العين باق وهو في ملك المالك ودفع القيمة ح
دفع للضرر وهي مراعاة بعدم التمكن من اصل المال فلو عاد العين فيرجع المالك عليها فاللازم ح لزوم قيمة وقت
دفع القيمة لانه وقت الانتقال الى القيمة للحيلولة ولا تلف في الحقيقة حتى يتعلق القيمة بالذمة وثانيها ان العين اذا كانت

مستحيلة لا بناء موجب لزيادة القيمة كانبات الحب وافراخ الحب بل بما يوجب النقص في القيمة كما لو استحال ملحاً
او نحو ذلك مما له قيمة في الجملة ففيه احتمالات احدها وجوب رده الى المالك مع ارش النقص ان كان هناك
نقص والا فمجردا عنه بناء على ان ذلك عين ماله بالاستصحاب وثانيها وجوب دفعه مع الارش وان لم يكن
نقص لانه بدل عن الصورة النوعية التالفة من المالك ولم يبق الا الصورة الجسمية واما الصورة المادية
فهي بيت مال الغاصب حتى يبقى بل برفعها الصورة النوعية الفانية فيسقط الارش بل هي باقية على ملك المالك
بل لو فرض كونه من فعله وملكه له ايضا فلا احترام له حتى يثبت بذلك عوض يقابل مال المالك فتدبر وثالثها
وجوب دفع المستحال اليه كالملح من باب القيمة ووجوب تكميله بالزائد من قيمة المستحيل لان الاستحالة تخرجه عن ملك
المالك فتملكه الغاصب بالحيازة واما وجوب دفع قيمته لما في ذلك من دفع ما هو اقرب الى العين ولان المالك
نشأ به في الجملة ورابعها انه يخرج عن ملك المالك ويملكه الضامن ويجب عليه دفع المثل او القيمة دون المستحال اليه
فيكون هذا بمنزلة التلف وخامسها وجوب دفع المثل والقيمة لكون ذلك تلفا ولزوم دفع المستحال اليه ايضا
بقاء حق اختصاص للمالك به في كل من الوجوه والمحل نظر ظاهر لا نطيل الكلام بذكره والغرض التنبيه وفي
التحقيق طول وثالثها ان الامتزاج في كلامهم موجب للشركة اذا لم يمكن التميز ولم يكن المزج بالاردى وان كان
في مزج الجنسين المختلفين الرجوع الى المثل والقيمة حتى في مثل العسل والدبس وان كان المنصوص الدبس وان كان
الاختلاط صوريا مع التعين في الواحد والامتياز كاشتباه الدراهم والطاقات والاواني فالظاهر القرعة فتدبر

ورابعها

ورابعها
ان التادية انما تحصل بنقل المال من الحالة المضمونة الى حالة اخرى ليس فيها ضمان وهو اما بنقل المال عينا او مثلا
او قيمة الى المالك او الى وكيله او الى وليه العام او الخاص واما ببرء المالك ومن له الابراء الضامن عما في ذمته
واما باداء متبرع او وكيله عنه واما باتلاف المالك عين المال على نحو لو كان لغيره لكان عليه ضمان الا بالغرور كما
لو اطعمه الغاصب اياه من دون علمه فانه لا يرفع الضمان لا لما علله الشهيد ره بانه ليس تسليما تاما لضعف المباشر بالغرور
بل هو تام ولكن الغرور سبب اخر للضمان فكيف يكون مسقطا فتدبر وبعبارة اخرى اتلاف المالك لعين المال ووصول
اليه ما لم يكن مغرورا من الضمان ولو كان مغرورا من غير الضامن فكفى ايضا في براءة ذمة الضامن وان اشتغل ذمة الغار
وكذا استيلاء المالك على المال بالقوة بدون رضاء الضامن او دفعه فانه رافع للضمان والوجه في ذلك كله ان في الجهة
تادية الضامن الى المالك فهو داخل في مدلول خبر اليد وعموم المتبادر منه لا لكونه عين المعاصر الزاقي انه محمول على غيره
بل لا ريب ان المتبادر التادية الى وكيل المالك او وليه او نحو ذلك ممن قام مقامه فلما دل على قيامه مقامه عموما
واما الابراء فلما دل من الادلة على جوازه غاية تعارض مفهوم على اليد مع منطوق دليل الابراء ويقدم المنطوق واداء
المتبرع بعد قيام الدليل على جواز الوكالة كالوكيل في ذلك بالدليل واتلاف المالك موجب لرجوع الضامن الى المالك
لو رجع المالك الى الضامن لكون التلف بفعل المالك وهو يستلزم التهاتر وسقوط واستيلاء المالك وصول اليه لانه تخلية
قهرية من الضامن والاجماع تام على عدم اشتراط الاختيار في اداء الحقوق بالنسبة الى حصول البراءة وان كان شرطا
بالنسبة الى الثواب وغيره والعلة ظاهر حتى تؤدي في كون الغرض الوصول الى المالك ومن حكمه ولما كونه باختيار الضامن

فلا مدخلية له ونختصر من الكلام هنا على هذا المقدار نعم هنا فرع وهو انه على تقدير ترتب الايدي الضامنة على مال
واحد لو ابرء المالك واحدا منهم فهل تبرأ ذمة الباقين لان الابراء كالدفع او لا براءة لحقيقة يرجع الى ما ذكرناه
من الاحتمالات فان الضامن الواحد لا بعينه جاء احتمال براءة الكل بل لزومه على ذلك وان قلنا بان الضامن
من تلف العين في يده فتقصير البراءة بما براءة دون ابراء غيره وان قلنا بانه كل واحد كما هو المختار فلا يكون ابراء
احدهم موجبا لبراءة الاخرين لتعدد الحق في الذمم على ما حققناه غاية تمام الدليل على ان دفع الواحد مسقط
عن الباقين ولم يقم دليل على الابراء وكون الابراء في حكم الدفع مسلم بالنسبة الى نفس المبرء بالفتح لا في جميع الاحكام
فتدبر

الولايات واسبابها وما يلحقها من المباحث

لا ريب ان الولاية على الناس
انما هو لله تبارك وتعالى في مالهم وفي انفسهم وللنبي لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم والائمة عليهم السلام
لان من كان النبي ص مولاه فعلي مولاه بالنص المتواتر ولا فرق بينه وبين سائر الائمة بضرورة المذهب ويدل على
الجميع قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الاية واما بعدهم فلا ريب ان الاصل الاولي عدم ثبوت الولاية
لاحد من الناس على غيره لتساويهم في المخلوقية والمربوبية ما لم يدل دليل على ثبوت الولاية ولان الولاية تقتضي احكاما
توقيفية لا ريب ان الاصل عدمها الا بالدليل وقد ورد الدليل كتابا وسنة واجماعا على ولاية جملة من الناس على بعض
منهم وقد ذكره الفقهاء في البيع وفي كتاب الحجر وفي كتاب النكاح وفي الطلاق وغير ذلك من المباحث على حسب تفرقة
المقام وفي بيان احكام الاولياء وضبط موارده والمباحث المتعلقة بها من التعارض والترجيح وشرائط المصالح ونحو

تصرفهم

تصرفهم او عدم المفسدة او غير ذلك من المباحث مذكورة في كتب الفروع وحيث انها مبتنية على ادلة مختلفة
في كل مقام وغرضنا في الباب ذكر ما يجعل قاعدة كلية في الفقه طوينا الكلام في ذلك لكن نذكر هنا امورا اخرى توجب
التنبيه على اكثرها احدها ان الولي على مال الغير او على نفسه على ما ظهر من استقراء الفقه وتتبع مقاماته انما هو الاب والجد
للاب وفي تعميمه لما كان من طرف ام الاب اي الجد او اختصاصه بما كان من طرف الاب نظر منشاؤه اطلاق النص
والفتوى الظاهر في التعميم وانصرافه الى ما كان من طرف الاب فيقيد اطلاقه دون ام الاب والولاية للام وان
علت لا في مال ولا في نفس في مقام من المقامات ولا للاخ من حيث هو كذلك وان وردت فيه رواية
بالنكاح لكنه محمول على صورة كونه وصيا لمعارضتها بما هو اقوى ولا لغيره من الاقارب من حيث القرابة للاصل
وعدم الدليل والوصي للاب او للجد سابق والزوج بالنسبة الى زوجته والموالي بالنسبة الى مماليكهم والحاكم الشرعي
وعدول المؤمنين ووكيل الاب او الجد او الوصي او المولى او الحاكم او الزوج ووكيل الوكيل وهكذا مع كون الوكيل
ماذونا في التوكيل ووصي الوصي على تقدير كونه ماذونا في التوصية والناظر لعمال الشرائط النقاص واقسام الاولياء
التي تسعة والمراد هنا الزوج نظرا الى كون البحث في ولاية المال وولاية النفس في النكاح ونحوه ولاية للزوج على
زوجته لكن من حيث هو زوج فصار ثانية ولذلك لم يذكره الفقهاء في مقام من المقامات فتدبر والمراد من الولي
في الفقه ولاية المال والنفس وهو خارج عن ذلك والمراد بما يعم ولاية الاطاعة ونحو الاوسعت الدائرة
وفيلت شئ مما من اخرج كالام والضيف وصاحب المنزل ونحو ذلك للزوم اطاعتهم في بعض الامور فتدبر وثانيها ان

المرتّى عليهم على ما يظهر من التتبع الصغير ذكراً او انثى عاقلاً او مجنوناً رشيداً او سفيهاً والمجنون مطلقاً كان او ادوارياً
بالغاً او صغيراً والسفيه بالغاً او صغيراً ذكراً او انثى والغايب في بعض الامور والممتنع عن اداء الحق الذي عليه والبكر
وان كانت بالغة رشيدة على قول فالولاية للاب على الصغير في المال والنكاح وعلى المجنون المتصل جنونه بالصغر مطلقاً
على قول والسفيه المتصل سفهه بصغره ايضاً في قول وولاية الجد يجتمع مع ولاية الاب في المواضع في النكاح وكل
من سبق منهما في العقد مضى تصرفه وبطل اللاحق ومع التعارض يقدم عقد الجد هنا بالنص والاجماع وان كان القاعدة
البطلان لعدم امكان الجمع وعدم المرجح وعلى هذه القاعدة تعارض الاولياء وكذا حتى في تعارض الجد مع جد الاب فانه
لا نص فيه والحاقه بالقياس لا وجه له فيبقى تحت القاعدة وكذا في المال الا انه مع التعارض يبطل والوصي للولاية الا
مع فقدهما حتى لو كان وصياً لاحد الوليين الاجباريين على الولاية على الاطفال يبطل مع وجود الاخر لانه ولي اقوى
فرع تخالفه وكذا وصي الوصي لا يجتمع مع الولي الاجباري ومع الوصي والوجه واضح والمولّى يجتمع مع الاب والجد ولكن ولايته
تسقط مع المولّى وان كانا حرين لان المملوك لا تسلط لاحد عليه غير مالكه ووكيل كل واحد من الاولياء يجتمع معه وهو
تابع لمرتبة الموكل فيجتمع معه ما يجتمع به الموكل ولا يجتمع مع ما لا يجتمع معه وولاية الحاكم لا يجتمع مع شيء من الاولياء اما الفقيه
لانه ولي من لا ولي له وولاية العدول لا يجتمع مع الحاكم ولا مع الاولياء الاخر على ما يجيء بيانه واما الحاكم
وولاية الوصي تابعة للتوصية وولاية الموصي وفي التوصية على النكاح فيمن للموصي ولاية النكاح عليه اقوال معروفة والولي
في المملوكة في المال والنكاح ان تنسبا بان المملوك يملك والحاكم ولي من لا ولي له وفي ولايته على من اتصل جنونه او سفهه

بالصغر قولان

بالصغر قولان مع وجود الولي الاجباري او وصيه وبدونه فهو له بدون كلام كمن تجدد جنونه او سفهه بعد البلوغ والرشد
والعقل والعدول ولي على ما كان الحاكم وليّاً عليه مع وجوده على تفصيل يأتي والوكيل ولي على من وكّله عليه والولاية في مال
كان او في النكاح وهنا مباحث شريفة متعلقة بالولايات اعرضنا عنها وثانيها ان تصرف الولي مشروط بالمصلحة بالاجماع
وظواهر الادلة ولان المتيقن من ادلة الولايات انما هو ذلك اذ الغرض الاصلي حفظ النفس والمال والمولى عليه لنقصه
عاجز عن ذلك ولو كان الافساد سائغاً لما احتيج الى الولاية وفي كون الشرط المصلحة او عدم المفسدة فيبطل التصرف
مع انكشاف عدم المصلحة وان اعتقدها عنده وجهان الاول اولى فانه لا تصرف كيف شاء لا انه تسلط على ما قيل
في الاب والجد باشتراط عدم المفسدة وعدم اعتبار المصلحة ويرشد الى ذلك اطلاق ادلة ولايتهما غايته خروج
المفسدة بالدليل والدليل على اعتبار المصلحة ويدل على ذلك ما ورد من النص على جواز اقتراضه مال الطفل وعلى جواز
تقويم جاريته على نفسه مع عدم مصلحة في ذلك وظاهر الوفاق على لزومهما من دون مصلحة يشترط عدم المفسدة
ولكن كلام الاصحاب في اشتراط المصلحة في تصرف الولي مطلق نعم ذكر عدم اشتراطها في الاجباري بعضهم بعده في قواعده
الاول في كل شيء لا ولي له معين من الشرع ان يكون الحاكم وليّاً له وهو المعبر عنه بعموم ولاية
الحاكم الذي يشير اليه الفقهاء في كثير من المباحث كما في وجوب دفع ما بقي من الزكوة في يد ابن السبيل بعد الوصول
الى بلده اليه وفي وجوب دفع الزكوة ابتداءً او بعد طلبه اليه وتخيره في اخذ خمس ارض الذمي او منفعتها وولايته
في مال الامام وميراث من لا وارث له وفي توقف اخراج الودعي المغرق على اذنه وولايته في اجراء الحدود

وفي القضاء بين الناس وفي اداء دين الممتنع من ماله وتوقف حلف الغريم على اذنه وفي القبض عن الغايب
على جهة عامة وفي نظارته لذلك وتوقف التقاص من مال الغايب على اذنه ومن الحاضر في وجه وفي بيع الوقف
حيث يجوز والاولى له وفي قبض الثمن اذا امتنع البايع وقبضه عن كل ممتنع عن قبض حقه وفي الدين
المايوس عن صاحبه وبيع الرهن لمن اسرع اليه الفساد باذنه وتولية اجارة الرهن لو امتنعا وتعيين عدل
بقبض الرهن لو لم يرضيا وتعيين ما يباع به الرهن مع تعدد النقد وفي باب الحجر على المفلس او على السفيه
في قول وفي قبض وديعة الغايب لو احتيج الى الاخذ وفي اجبار الوصيين على الاجتماع او الاستبدال بهما
وفي ضم المعين الى الوصي العاجز وفي عزل الخائن على القول بعدم انعزاله بنفسه وفي اقامة الوصي
فيمن لا وصي له او مات وصيه او كان انعزل وفي تزويج المجنون والسفيه البالغين وفي فرض المهر لمفوضة
البضع وضرب اجل العنين وبعث الحكمين من اهل الزوجين واجبار الممتنع على اداء النفقة وفي طلاق زوجة
المفقود وفي اجبار المظاهر على احد الامرين وفي اجبار المولى كذلك وفي احتياج انفاق الملتقط على اللقيط
على اذنه ونحو ذلك من المقامات الاخر التي لا يخفى على من تتبع الفقه فانهم يقولون بهذه الامور ويتمسكون
بعموم ما دل على ولاية الحاكم الشرعي ولا ريب ان النايب الخاص الذي يعين في زمن الحضور كما يكون نايباً
لجهة خاصة كالقضاء ونحوه يكون لجهة عامة ايضاً وذلك تابع لكيفية المنصب والنيابة وعلى هذا القياس
في نايب زمن الغيبة فانه ايضاً يمكن كون ولايته بطريق العموم او الخصوص فلا بد من ملاحظة ما دل من الادلة

على ولايته

على ولاية الحاكم حتى يعلم انه هل يقتضي العموم اولا فنقول الادلة الدالة على ولاية الحاكم الشرعي قسمان احدها
الاجماع المحصل وربما يتخيل انه امر لبّي لا عموم فيه حتى يتمسك به في محل الخلاف وهو كذلك لو اردنا بالاجماع الاجماع
القائم على الحكم الواقعي الغير القابل للخلاف والتخصيص ولو اريد الاجماع على القاعدة بمعنى كون الاجماع على ان كل مقام
لا دليل فيه على ولاية غير الحاكم فالحاكم ولي له فلا مانع من التمسك به في مقام الشك فيكون كالاجماع على اصالة الطهارة
ونحو ذلك والفرق بين الاجماع على القاعدة والاجماع على الحكم واضح فتدبر وهذا الاجماع واضح لمن تتبع كلام الاصحاب
وثانيها منقول الاجماع في كلامهم على كون الحاكم وليّاً فيما لا دليل فيه على ولاية غيره ونقل الاجماع في كلامهم على هذا المعنى لعله
مستفيض في كلامهم وثالثها النصوص الواردة في هذا الباب منها ما ورد في الاخبار من كون العلماء ورثة الانبياء
وهذا المعنى يرد في روايات كثيرة ولكن الكلام في دلالته على المدعى بعد الاغماض عن سنده والوثوق به الى
شهرة الرواية بل الصحة في بعضها فنقول ظاهر قولهم فلان وارث فلان ان كل ما عنده قد انتقل اليه وصار عنده
ولا ريب ان الانبياء كان لهم الولاية على الرعية مطلقاً اذ الانبياء كان حكم الله على عدمه فينبغي ثبوت هذا المعنى في
العلماء ايضاً وهو المدعى ويرد على هذا القسم من الاخبار اشكالات احدها ان اضافة الارث الى الانبياء يقتضي كون
المراد من العلماء الاوصياء لانهم ورثة الانبياء دون العلماء اذ الظاهر من الاضافة كونه من دون واسطة لا مع الواسطة
ولا ريب ان لكل نبي وصيّاً هو وارثه والعلماء في كل امة لا يكونون الا ورثة الاوصياء وورثة النبي مع الواسطة
فيدور الامر بين حمل الوارثية على ظاهرها من كونها بلا واسطة وبين حمل العلماء على الاوصياء ولا ريب ان التخصيص اولى من المجاز غايته

تساوي الاحتمال المسقط للاستدلال بل الظاهر ان حمل العلماء على الاوصياء اوضح سيما بعد ورود تفسيره بهم في بعض الروايات التي
ذكر فيه اللفظ من كتاب بصيرة وثانيها ان المتبادر من كونهم ورثة الانبياء كونهم وارثين في العلم والبحث في ذلك
اذ ليس العلم الا في العلماء ولا يتخيل ح كون الخبر افادة للبديهي اذ الغرض من ذلك بيان شرف العلم حتى لا يتخيل
من فقر العلماء وعدم وجود المال عندهم حقارتهم فانا ذا ان العلم كان من مخلفات النبي وقد ورثه العلماء وكفى به
شرفا له وثالثها انه على فرض عدم تبادر ذلك يكفي في التقييد ما ورد في تتمة الخبر فان الانبياء لا يورثون
دينارا ولا درهما وانما يورثون علما فان الظاهر من ذلك ارادة العلم من الارث وح لا دلالة فيه على اثبات الولاية
بوجه من الوجوه فتدبر ورابعها ان المراد من الرواية لو كان كل فرد من افراد العالم وارثا لكل فرد من افراد الانبياء
وليس كذلك بل الظاهر التوزيع على امة كل نبي وارث لذلك النبي فيكون علماء هذه الامة وارثا لنبينا
ومقتضى كون الجماعة وارثا من واحد كون كل منهم اخذا لحصة من التركة لا كل واحد اخذا للكل واذا كان كذلك
فينبغي كون الولاية منقسمة على العلماء واين ذلك من اثبات الولاية للكل على الكل فتدبر ويمكن ان يقال ان الظاهر
من الخبر العموم ولا وجه لحمله على الاوصياء بل يمكن ان يقال ان الاوصياء ايضا داخل في عموم العلماء فيكون نسبة الوراثة
الى المجموع والبحث في كون ذلك حقيقة فلا يلزم مجاز حتى يرجح التخصيص عليه مضافا الى ان ملاحظة صدر هذه الاخبار يدل
على الارادة الاعم من الخبر بل يدل على ارادة غير الاوصياء من سائر العلماء لانها واردة في مقام مدحهم والثناء عليهم فراجع
واما انصراف اطلاق التوارث على العلماء فممنوع فكما ان النبي ولي على رعيته فكذلك ورثته ولو سلم الانصراف
ا[illegible]

او ثبت خصوص ارادة العلم بقرينة ذيل الخبر فغاية ما يثبت بالتمامية على الولاية من جهة انه من المعلوم ان ولاية النبي على الرعية
ليس الا من جهة علمه بالاحكام والشرايع فكل من تحقق منه الاحكام وصار عالما فهو اولى كذلك فشامل فان في تتميم
الجواب من هذا البحث اشكال جدا واما الاشكال من جهة كونهم وارثين متعددين فتبعيض عليهم ما كان عند النبي
ولا يدل على المدعى مدفوع بان المتبادر كون كل منهم وارثا لما عند النبي من العلم والحكم دون تبعيض في الكل وشمول
متى ما ثبت في موضع ثبت في الكل وفيه نظر لان بعض المقامات قد دل الدليل على ولاية الحاكم فيه او نقول لعدم
وجود الفرد المعهود وعدم امكان ارادة الفرد الغير المعين وعدم وجود القرينة يوجب الحمل على الاستغراق ان
لم يرد اشكال بوجود القدر المتيقن المانع من ذلك ومنها ما ورد من ان العلماء امناء او امناء الرسل كما في بعض الاخبار
او حصون الاسلام كما في قسم ثالث بتقريب ان كونهم امناء او امناء الرسل ليس معناه الا رجوع امر الرعية اليهم وهذا
معنى الولاية ومن ذلك يعلم معنى الحصر ويمكن ان يقال ان الظاهر من كونهم امناء كونهم امناء في الشريعة والعلم بمعنى
ان ما جاء به من الاحكام فهو عند العلماء وينبغي ان يرجع اليهم ولا دلالة فيه على ولايتهم في المقامات التي هي محل البحث
وكذلك كونهم حصون الاسلام معناه كونهم حفظة الدين تنتشر احكامه برأيهم ولا دخل بالولاية اللهم الا ان يقال ان كونهم حفظة
للشرع وحصنا للاسلام لا يتم الا بالولاية والا لم يكن لهم حفظ الاسلام ولا وجه بعد التأمل فتدبر ومنها ما دل على ان العلماء خلفاء
رسول الله والوجه في الدلالة ان الظاهر من قولنا فلان خليفة فلان ان ما له من التصرف فهو ثابت للخليفة وذلك واضح عند
اهل العرف ما لم يتقيد بقيد فقولهم ان العالم خليفة النبي بالاطلاق يقتضي بان كل ما للنبي من التسلط والولاية على الرعية فهو للعالم ثابت

الا ما دل الدليل على اخراجه ولكن يجري فيه المناقشة السابقة من ظهور ارادة الاوصياء من العلماء لانهم الخلفاء والحق خلافه
الا ان يجاب بان المراد من العلماء ما يعم الاوصياء ويصدق الخلفاء على المجموع من دون شبهة ويدفع الاشكال في انصراف ذلك الى
العالم المطلق وهو مع انه يجاب بما تقدم بعيد في المقام بل الظاهر الاطلاق نعم هنا بحث يرد على هذا الخبر وعلى ما سبق وما يجيء
بعد هذا من الاخبار ان سياقها انما هو في مقام بيان فضل العلماء وليس في مقام اثبات الولاية لهم على الناس فلا وجه للتمسك
بها في الباب نعم يضعف هذا الاشكال في قسمين من هذه الروايات احدهما ما اشتمل على لفظ الخلفاء وثانيهما ما اشتمل على انهم كالانبياء
واما في سائر ما ذكرناه ونذكره فهذا البحث آت فيه مع ان في قسم من الاول وهو ما دل على ان العلماء كسائر الانبياء او انهم كسائر
الانبياء في بني اسرائيل بتقريب ان النبي على الاشبهية في ولايته كلية ومقتضى التشبيه مع عدم تعيين وجه الشبه كونهم كالانبياء
في كل ما هو من صفات النبي من الانبياء خرج بالدليل ومن جملة صفاتهم الولاية ويجيء هنا مضافا الى كونه سوقا لبيان الفضل
ان الحمل على العموم فرع عدم وجود الجهة الظاهرة في التشبيه ولعلها في العلم فتدبر ومنها ما دل على ان العلماء خير الخلق بعد
الائمة الهدى وفضل العلماء على الناس كفضل رسول الله على ادناهم وان فضل العلماء على سائر الناس كفضل الآخرة على الدنيا او ان
فضلهم على سائر الناس كفضل الشمس على سائر الكواكب او ان الله تعالى فضلهم على جميع خلقه بعد النبيين وهذه الروايات لا دلالة
فيها على الولاية نظرا الى انها مسوقة لبيان الفضل لا لبيان الولاية ولا نسلم التلازم بين الفضل والولاية بمعنى كون كل فاضل
وليا على المفضول سيما اثبات الولاية العامة المطلقة التي نحن بصددها نعم كون كل ولي فاضلا مقتضى قبح ترجيح المرجوح
على الراجح واما كون كل فاضل وليا فلا دليل عليه والاخبار لا دلالة فيها على ازيد من التفضيل وهو غير المدعى ولا يستلزم له
[illegible]

مضافا الى ان الخبر الاخير والخبر الثاني لا يمكن حملهما على العلماء بل الظاهر ان المراد فيهما الائمة لانه خير جميع الخلق بعد النبيين
وفضلهم على الناس كفضل رسول الله ولو حمل على سائر العلماء لزم حمل هذا الكلام على المجاز والمبالغة او التخصيص في لفظ
جميع الخلق كما انه لو حمل على الائمة لزم تخصيص العلماء او ارادتهم منه مجازا واحدهما ليس باولى من الآخر الا ان يقال في دفع
هذا في الاخير بانه لو اريد الائمة فلا وجه لقوله بعد النبيين لان ائمتنا افضل من انبياء بني اسرائيل كما ورد في الاخبار فلا بد من ارادة
العلماء هنا ولا يمكن ان يقال انه لو اريد العلماء لزم تفضيلهم على الائمة ع ايضا اذ لم يستثنهم في الرواية لانا نقول استثناء
النبيين ثابت لهم لانهم بعد خاتم الانبياء وقبل سائر النبيين في المرتبة والعلماء انما هم بعد النبيين فكانوا بعد الائمة
ايضا فتدبر نعم ما دل على كون فضلهم كفضل رسول الله يدل على اثبات الولاية لظاهر التشبيه ان لم يجر فيه ما مر من
الاشكال سابقا ومنها ما دل على ان العلماء حكام على الملوك كما ان الملوك حكام على الناس او على ان العالم حجة الامام
على الناس او انهم كافلون لايتام آل محمد ص وظاهر الخبر الاول اثبات ولاية الحكومة لهم على من هو حاكم الناس وهذه
العبارة تدل على كونهم حكاما على الناس بالاولوية بل مثل هذه العبارة سياق في العرف لافادة ذلك ولكن كونهم حاكمين
انما يقتضي الولاية في القضاء والفتوى لو سلم ذلك وهما لا بحث فيهما واما في غيرهما فلا يدل على ذلك وكذلك كونه حجة على
الناس او الحجة المراد به ما يحتج به عليهم يوم القيمة بالابلاغ والانذار حتى لا يبقى عذر في التقصير ولا يمكن الجواب بعدم العلم والاطلاع
بمعنى كون ما يقوله العلماء حقا يجب اتباعه كالامام واين ذلك من ثبوت الولاية وكونهم كافلين لايتام آل محمد ص كناية
عن تعليمهم الاحكام والشرايع الموجب لتربيتهم في بواطنهم بعد انقطاعهم من الامام الباطني الا ان يقال ان ذلك كون

النبي والامام بمنزلة الاب وكون العالم بمنزلة وصي الاب وهذا مثبت للولاية عليهم ولا يخفى ما في هذه الاخبار الثلثة
من القصور في الولاية فتدبر ومنها مقبولة عمر بن حنظلة ورواية ابي خديجة الدالتين على كون من عرف احكام الائمة او شيئا
من قضاياهم حاكما او قاضيا على الناس ويكون الراد عليهم كالراد على الامام والراد على الامام على حد الشرك بالله وهذه
الاخبار ايضا لا تقتضي الولاية الا في الفتوى والقضاء ولا يدل على كونه وليا مطلقا كما عرفت [illegible] نعم يدل ان على اعتبار حكمهم
وقد مر منهم كما استدل به الاكثر بما فيه من البحث والاشكال ومنها ما دل على ان العلماء اولياء من لا ولي له وان مجاري الامور والاحكام
على ايدي العلماء الامناء على الحرام والحلال كما ورد في الخبر الطويل وهذا الخبر مع جبره بالشهرة وبالاجماع المنقول يكفي دليلا على
كون الحاكم وليا في مقام ليس هناك ولي من الشرع بالخصوص ويدل على كون جريان كل امر من امور المسلمين من تكاليفهم ومعاودهم
وايقاعاتهم ومرافعاتهم وسائر امورهم من الاخذ والدفع وغير ذلك وكل حكم من احكامهم على ايدي العلماء خرج ما خرج بالدليل
وبقي الباقي تحت القاعدة المدلول عليها بالنص المراقي [illegible] فتدبر في هذا يمكن ان يجعل دليلا في هذا الباب سوى الحق
والشهرة وقال الشهيد ره في قواعده في الضابط في ولاية الحاكم ان كل قضية وقع النزاع فيها في اثبات شيء او نفيه
او كيفيته وكل امر فيه اختلاف بين العلماء كثبوت الشفعة مع الكثرة او احتيج فيه الى التقويم كالارش وتقدير النفقات
او الى ضرب المدة كالايلاء والظهار او الى الالقاء كالمتعة فهو الى الحاكم ومما يحتاج اليه ايضا القصاص نفسا وطرفا
والحدود والتعزيرات وحفظ مال الغائب كالودايع واللقطة انتهى كلامه رفع مقامه وجعل الفاضل المدقق المعاصر في
وظيفة الحاكم كلية في ذلك [illegible] ان كل ما كان للنبي او الامام فلهم ذلك الا ما دل الدليل على اخراجه وثانيها

لانه

كل فعل متعلق بامور العباد في دينهم او دنياهم ولابد من الاتيان به ولا مفر منه اما عقلا او عادة من جهة توقف امر المعاش
او المعاد لواحد او لجماعة عليه واناطة انتظام امور الدين او الدنيا به او شرعا من جهة ورود امر به او اجماع او نفي ضرر او اضرار
لابديته والاذن فيه ولم يعلم المامور به والماذون فهو وظيفة الفقيه انتهى كلامه رفع مقامه وحاصل غرضه ما علم من قواعد
الشرع لابدية الاتيان بشيء مع عدم معلومية الاتي به من الشرع فينبغي ان ياتي به الحاكم واستدل على الامر الاول
بالاجماع وقد قدمنا ذكره وبما مر من الاخبار وقد عرفت قصور دلالتها على هذه الكلية الا فيما دل على الخلافة وقوله الخبر الاخر
وقد عرفت الاشكال واستدل على الثاني بالاجماع ايضا وقد عرفته وبان كل امر كان على ما فرضناه لابد ان ينصب الشارع له
شخصا والمفروض انه غير معلوم والفقيه صالح له وما فيه من الجلالة كاف في كونه منصوبا مع ان كل من غير الفقيه
داخل فيه وغيره مشكوك ينفى بالاصل ويتطرق على ذلك انه لا نسلم كون الشخص منصوبا له اذ يمكن كونه من قبيل الواجبات
الكفائية التي لا تعيين فيها بل هي من الواجبات الكفائية قطعا لان سقوط هذا التكليف بفعل واحد من العلماء مما ليس محل
بحث للاجماع عليه فلم لا يكون وجوبا كفائيا يخاطب كل من علم وقدر عليه ولا دخل في ذلك لحكام الشرع ولو قيل
في الجواب انا نقول في الواجب الكفائي معنى تعلق الخطاب على كافة الا انه يسقط بفعل البعض فيكون هنا ايضا قد تعلق الخطاب
على سائر المكلفين ومنهم الحكام والتعلق بالعلماء مقطوع به ولكن شك في كون اتيان الباقين مسقطا منهم والاصل
عدم سقوطه فلابد من مباشرتهم او قيام الدليل على سقوطه بفعل لورد عليه امران احدهما ان الواجب الكفائي ما علم فيه انحصار الغرض

في شيء وليس سقوطه الا لحصول الغرض والمصلحة الواقعية ولزوم اللغوية في الاتيان بعد ذلك فلو فرض ما فرضناه من الامر الذي
لابد منه لامر معاد او معاش فلابد من اتيانه ليتم النظام وكل من اتى به فقد حصل الغرض ويلزمه سقوطه للعلم بزوال ما كان
داعيا له على ما فرضناه بعد العلم القطعي بان المراد ليس مباشرة كل احد وان قلت انه لا يقدر على ذلك غير الحاكم
قلت لابد على هذا اولا من اضافة كونه غير مقدور لغير الحاكم ايضا في الضابط وثانيا كل من لا يقدر لا يجب عليه ويرد ان
الوجوب الكفائي على الكل اذ هو ايضا مشروط بالعلم والقدرة كالواجب العيني وثالثا نمنع كونه غير مقدور الا على الحاكم
كل ما يقدر عليه الحاكم يقدر عليه عدول المسلمين فتدبر وثانيهما انه لو فرض عموم الخطاب للمكلفين فلا وجه للشك في السقوط
بفعلهم اذ لا شبهة في كون اتيان المكلف بالمامور به موجبا للسقوط وان قلت ان غير الحاكم ليس بمكلف قلنا ان الغرض
عدم تعيين المكلف فمن اين علمت كونه مكلفا فان كان من عدم التعيين فذلك يوجب الكفائية الثابتة لكل
احد وان كان من قصد الشارع خصوص الحكام يلزم اولا خلاف الغرض لان كلامنا في مقام لم يعلم من كلف به وعلى هذا
الفرض يصير المكلف معلوما وثانيا لا ريب ان مقتضى القواعد عدم قصد خصوصية الحاكم ولا يمكن المعارضة باصالة عدم قصد
التعميم والتعميم يكفي فيه عدم قصد الخصوصية ولا يحتاج الى قصد التعميم حتى يعارض بذلك وبعبارة اخرى متى ما كان
التكليف ثابتا ولم يعلم المكلف فاطلاقات [illegible] الكلام في ذلك ولا يحتاج الى الدلالة على قصد التعميم مع ان مقتضى ادلة
الاشتراك بعد عدم التعيين عموم الحكم فلو فرض تعارض قصد التعميم والخصوصية قطعا يقوم ادلة الاشتراك في التكليف مرجحة للتعميم

وان ذلك

ومن ذلك يندفع احتمال القول بان الاجمال يوجب الاخذ بالمتيقن لعدم الاجمال اولا لعدم معلومية الغرض والمكلف مجهولا
من اي مكلف كان ولو فرض اجمال فهو وان اقتضى الاخذ بالمتيقن بمعنى لزوم مباشرة الحكام للشك في سقوطه بفعل
غيرهم منهم لكن ما دل على الاشتراك في التكليف يوجب كونها كفائية على الجميع المستلزم للسقوط بفعل اي منهم كان ولو قيل
ان مقتضى الغرض ثبوت هذا الاتيان على احد من المكلفين ولم يلزم من ذلك الوجوب على الحكام فلا اقل من الجواز اذ هو
ايضا كسائر الناس وليس اقل منهم واذا ثبت الجواز ثبت الوجوب بالاجماع المركب قلنا ان اريد بذلك الاجماع الدال
على الولاية فلا وجه لتسميته بالاجماع المركب لانه بسيط وان اريد من ذلك التلازم بين الجواز والوجوب قلنا انه الجواز له
ولغيره فكذا الوجوب ومقتضاه الوجوب الكفائي ونحن نسلمه واين ذلك من اثبات الوجوب والتعيين على الحكام بالخصوص فتدبر
مضافا الى ان مجرد صلاحية الفقيه للنصب لا يقتضي التعيين وجلالته لا تفيد ذلك اذ الجلالة قد يوجب التعيين على غيره او
ليس جميع ما فرض اشد لياقة بالجليل من غيره بل فيه ما هو بالعكس وبالجملة فالعمدة الاجماع وما مر من الاخبار على ما ذكرنا
في بعضه ولولا ذلك لما اقتضى كون الشيء مما لابد منه شرعا مباشرته على الفقيه بل كان سبيله كسبيل الواجبات الكفائية نعم لو اريد
اثبات جواز مباشرة الحكام او وجوبها عليهم ولو كفاية وبعبارة اخرى عدم المنع عليهم في هذا التصرف لا يمكن اثباته
على هذا الفرض وهو ليس محل البحث فتدبر ويمكن التمسك في اثبات ولاية الحاكم بعموم قاعدة الاحسان السابقة ولكنه لا يدل اولا
بل يدل على عدم الضمان لان ذلك لمحض الاحسان ومع الانحصار ثانيا ودعوى كون تصرف الحاكم احسانا دون غيره تحكم وعموم قوله تعالى
المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وهو ايضا غير دال على الانحصار مضافا الى ان الغرض اثبات الولاية من جهة الحكومة لا من جهة

الايمان والامان وبها الايمان على المدعي ومن ذلك يظهر عدم امكان التمسك بعموم ادلة الحسبة والمعاونة على البر
والتقوى ايضا والعمدة اثبات الولاية للحكام من حيث هم كذلك وهذه الادلة تقتضي باشتراك الجميع معهم مع ان الحسبة
نفسه نعم يبقى في الاخبار اشكال وهو ان اغلبها انما هو بلفظ العلماء والظاهر منه اعتبار العلم في ذلك والعلماء بالاحكام
على الظنون فلا وجه لادراجهم تحت الاخبار ويمكن الجواب اولا بانه يكفي في اطلاق العلماء عليهم كونهم عالمين بالبعض
وثانيا بان كل ظنونهم منتهية الى العلم وثالثا ان متى ما ثبت في العالم بالعلم الوجداني ثبت في المجتهد بالاجماع
المركب ورابعا انه لو لم يكن المراد به ما يعم المجتهدين لم يكن للاخبار مورد في مثل زماننا مع انه مسوق لبيان حكم هذا
الزمان اذ لا حاجة اليهم يعتد بها في زمن حضور الامام ع فتامل جدا وبقي هنا كلام وهو ان الحاكم اذا عرض له جنون او
اغماء زالت عنه الولاية واذا عاد الى الكمال عادت الولاية مع ان [illegible] لو عرض له جنون او اغماء زالت ولايته
بالكمال بل بنصب جديد وكذلك النائب الخاص للامام اذا زال عنه الجنون والاغماء لم تعد عليه الولاية الا بنصب جديد من الامام ع
فاي فرق بين المقامين وربما يتوهم ان الفارق هنا هو العموم والخصوص فان الامام اذا كان غرضه نصب كل من هو
مستجمع شرائط الفتوى فيذكره بلفظ عام كقوله من كان على هذه الصفة فهو وكيلي وخليفتي ولازم هذه العبارة انه
كلما اتصف بالصفة دخل تحت الوكالة وكلما خرج عن الصفة خرج عن الوكالة واذا عاد الى الوصف عاد ايضا شمول
النصب والتوكيل وان كان المراد نصب شخص فيقول انت وكيلي وهو مستجمع للشرائط فاذا عرض له الجنون انعزل ولا وجه
لعوده بعد ذلك الا بتوكيل جديد لان اللفظ الاول لم يشمل المقام ولو كان شموله باطلاقه وقد بطل العقد ولم يبق له اثر
ولا يمكن

ولا يمكن ان يقال انه يقتضي وكالة هذا الشخص واذا خرج حالة الجنون بالدليل وبقي الباقي اذ لا فرق في اللفظ بين توكيل هذا الشخص وتعليقه
فرع تعلقه بالشخص وعروض المانع اخرجه عن اهلية التعلق فاذا لم يتعلق بهذا الشخص فبطل العقد فبطل الاطلاق ودوامه بخلاف اللفظ
العام فانه لم يتعلق بهذا الشخص بل تعلق بالموصوف بهذه الاوصاف اي شخص كان وعروض المانع لهذا الشخص لا يقدح في تعلقه بغيره
الكلي من حيث هو كلي فالعقد والتوكيل باق على حاله وكلما عاد الفرد الى الاتصاف بالكلي تعلق به الوكالة من دون فرق بين
الابتداء والاستدامة ولكن يشكل بامكان فرض نظير ذلك في النائب فان احوال الفرد كالافراد للكلي فيمكن التوكيل الكلي
بان يقول وكيلي كلما كنت عاقلا رشيدا او انت وكيل الا حالة الجنون والاغماء فيكون نصبا للشخص الموصوف بالصفة فكلما
اتصف دخل تحت اللفظ وكلما عرض المانع خرج ولا فرق بين الكلي والجزئي في ذلك فينبغي بمجرد هذا الفرض مع انه اذا عرض
الجنون للنائب الخاص لا يعود الا بنصب والثمرة لقوله كلما صرت عاقلا فانت وكيل بل هذا باطل من اصله كما بينته ولا يمكن
الفرق بان الكلي امر قابل لاعتبار الصفات فيه وملاحظة الافراد بخلاف الفرد فانه لا يمكن جعله كليا فاما ان تكون الوكالة متعلقة
بهذا الشخص ام لا فان قلنا لم لا تكون الوكالة متعلقة بالمفهوم المركب من الشخص والصفة وهو قابل للوجود والعدم فكلما وجد
تعلق وكلما عدم زال كما في النائب العام بعينه مضافا الى ان تعلق قاعدة الوكالة بالكلي كقوله من لبس ثوبا ابيض فهو وكيلي او
من كان عنده الفرس [illegible] فهو وكيلي ليس التعلق بكل ما تجدد بل الظاهر انحصار التعلق بكل من كان متصفا بالصفة عند
فلا يكون من حصل له بعد الانشاء الفرس [illegible] او لبس ثوبا ابيض وكيلا بالعقد السابق فقوله كل من كان عالما [illegible] فهو وكيلي انما يقتضي
وكالة من هو عالم في ذلك الوقت والاستثناء الى كل من حصل له العلم بعد ذلك وسر ذلك كله ما مضى منا في بحث ابطال

التعليق للعقود وفي اشتراط التنجيز وفي بحث بطلان العقود الجائزة بالموت والجنون والاغماء وان العقد الذي تعلق
بشيء متصل بان العقد قابل للتعلق به على خلاف احكام العقود في ذلك والتوكيل يقتضي كون الوكيل الآن عاقلا فاذا
كان كذلك حال العقد تعلق به ما دام واذا زال بطل لعدم شمول التوكيل الا حال العقد واذا عاد العقل لا تعود الوكالة لبطلان العقد
السابق وفرض العموم فيه بان يقول كلما صرت عاقلا فانت وكيل يرجع الى وكالة معلقة وقد عرفت ان التعليق مبطل
الا ان ذلك ان جاء زيد فانت وكيلي قاصدا تحقق الوكالة في ذلك الوقت لا التصرف فان تعليقه مع تنجيز التوكيل
لا بأس به ولا فرق في لزوم التعليق بين الخاص والعام فلو عمم ايضا لم يتعلق الا بالمتصف حين العقد لا يصير بالنسبة الى غير
المتصف تعليقا كالوارد به حالة عود العقل على هذا المتصف بعد عروض الجنون عليه صار تعليقا اذ معناه حينئذ ايها العاقل
اذا جننت ثم عقلت فانت وكيلي وهو باطل بلا كلام فالوكالة الاولى زالت بالمانع والثانية غير صحيحة للتعليق واذا
تاملت في اطراف هذا الكلام الذي هو من مطارح الاعلام ومزالق الافهام عرفت ان الفرق ليس بذلك ولكن قد
اشرنا بما سبق ايضا في بحث بطلان العقد الجائز بالجنون والاغماء ان تفويض امر الى آخر يصير بامور فتارة يكون
بالنيابة كالتوكيل ولازمه العزل وعدم العود الا بالنصب الجديد وكونه تابعا للموكل بعزله وبانعزاله وموته
وجنونه واغمائه وان بقي الوكيل عاقلا وتارة يكون من باب النصب بمعنى كون التفويض موجبا للولاية كالوصية فانها ولاية
لا استنابة ولذلك يبقى التصرف وان خرج المستنيب عن اهلية التصرف بالموت وتارة يكون بطريق بيان الحكم الشرعي
وهو ان هذا الشخص من الموضوع لحكم الولاية وهذا لا يتبع الاول في البقاء والعدم ولا يصير بالخروج عن الوصف معزولا بالمرة
بل كلما

بل كلما عاد عاد كتبين الموضوع اذا تبدلت ثم عادت فان الخمر اذا صار خلا حل واذا عاد خمرا حرم لان
الحكم مدار الاسم والظاهر ان ولاية الحاكم الشرعي من قبيل بيان الحكم وجعل المعصوم كاشف لا من قبيل التوكيل ولا من قبيل
النصب وان كان ان قوله ع في الخبر اني جعلته عليكم حاكما يدل على النصب والمقام مقام تامل وتدبر ويمكن القول بالتوكيل والتمسك في
عود الوكالة بالاجماع وهو بعيد وبالجملة منصب الحاكم دائر مدار هذه الامور الثلاثة وان كان الاظهر ما ذكرناه
اذا تعذر الاولياء او تعذرت صحة الحاكم فهل الولاية للعدول ام لا وليس لهم منعه او فيما لا يمكن التاخير فيه لهم ولاية دون
غيره ويرجع الى الثاني في وجه وجوه بل اقوال وهنا بحثان الاول في جواز تصرف العدول فيما هو وظيفة الحاكم لو كان
موجودا مع ضيق الوقت وعدم امكان التفصي كالتصرف في مال اليتيم لنفقته بمقدار العيش ونحو ذلك وهذا ايما كلام
في جوازه مع ان ظاهر الاصحاب ويدل على هذا الجواز وجوه من ادلة الاول ان هذا التصرف مع عدم امكان التاخير وعدم امكان
الوصول الى الحاكم داخل في باب الاحسان اذ هو دفع مضرة لا دافع لها الا ذلك وهو داخل في الاحسان من دون شك وكل احسان
جائز بالعقل والنقل والاصول عليه ايضا والثاني قوله تع ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فان ظاهر الاستثناء كون
القرب اذا كان حسنا جائزا وهنا ليس الخطاب للحكام خاصة بل ظاهره العموم واذا ثبت في غيره بالاولوية وبعدم القول
بالفصل والثالث قوله تع وتعاونوا على البر والتقوى واقله الاستحباب فضلا عن الجواز والفرض ان فرضنا هذا داخل في
الاعانة على البر من دون شبهة وغير ذلك من ادلة الحسبة والمعروف كلها دال على ذلك والرابع خصوص الخبر في باب الوصية
فيمن مات ولم يوص [illegible] فقال اما اذا كان رجل قام ثقة فباشر ذلك فلا باس واذا ثبت في هذا الباب فلا قائل بالفصل

بالفرق ولا يرد الإشكال في أن ذلك إذن من الإمام عليه السلام والكلام فيما إذا لم يكن هناك حاكم لأن الظاهر من الخبر كونه بيانا
للحكم الشرعي لا الإذن في قضية خاصة ونظائره كثيرة منها قوله من أحيى أرضا ميتة فهي له فإنه حكم لا إذن في الإحياء فيختص
والقياس ظاهر إجماعهم على الجواز من دون تكبر كما يظهر بالتتبع لما ذكرنا من أن هذه الواقعة لا بد أن تكون واقعة مطلقا أو
في بلاد لا حاكم لهم لما تقرر أن الواقعة المحتاج إليها قد جعل الشارع لها ما هو المتولي والمناص يحكم فيه وحيث لا تعيين فيتخير الكل في
ذلك كفاية ومنهم عدول المؤمنين ثم نقول قد دل الشرع على عدم ولاية الكافر وعدم أمانة الفاسق فلا يجوز كونهم منصوبين
من الشرع في ذلك فينحصر في عدول المؤمنين وهذا تمام الكلام فيه وثانيها في وجوب سببها إليهم في الصورة المذكورة والحق في ذلك
لظاهر إجماع الأصحاب على ذلك ولظاهر آية المعاونة وإن خرج منه ما خرج ولأن كل ما جاز وجب وإلا لزم الهرج والمرج في نظام
في أغلب البلاد الخالية عن وجود حاكم الشرع فتدبر وإذا عرفت هذا فنقول هل للعدول ولاية إذا تعذر الحاكم حتى لا
يحتاج إلى فرض صورة اللابدية والاضطرار أولا قد يستدل عليه بعموم نفي السبيل عن المحسنين وهذا إحسان وفيه أن كونه إحسانا
إنما يسلم فيما كان هناك مضرة لا تندفع إلا بذلك وفي ذلك الفرض سلمنا جواز التصرف وأما في صورة إمكان التأخير
والتعطيل إلى أن يتمكن من حاكم الشرع فلا نسلم كون تصرفه حسنا إذ قد تقرر في قاعدة الإحسان أن أخذ مال الناس بغير إذنهم
والتصرف فيه للاسترباح ونحو ذلك لا يعد إحسانا بل هو موجب للضمان مع التلف وأموال الأيتام والغياب ونحو ذلك ولو
فرض صدق الإحسان فيشكل الانصراف إلى هذا الإحسان وشموله له مضافا إلى ما يستفاد من اتفاق الأصحاب على عدم كون مثل ذلك
في حكم الإحسان ولو فرض دخوله تحت اسمه فتدبر وقد تمسك بعموم أدلة الحسبة والمعاونة على البر والتقوى وفيه

لنا و

أحدها منع كون كل تصرف في مال المولى عليه معاونة على البر والتقوى لعدم صدقه عرفا عليه وثانيها منع كون ذلك
معاونة على البر والتقوى مع التمكن من الحاكم ولو بالتأخير كما هو الفرض وإلا لزم جواز تصرف كل أحد في مال الغير بالاسترباح
لأنه معاونة على البر مع أنه ليس كذلك بل يدور مدار إذن المالك ومن بحكمه وثالثها أن الكلام في إثبات الولاية
والآية لا تثبت ذلك بل تفيد الجواز أو الاستحباب أو الوجوب من جهة كونه إعانة على البر مضافا إلى عدم
شمول هذا الخطاب للكافر والمسلم والفاسق والعادل والمخالف والمؤمن فيستلزم جواز تصرف الفساق
مع أنه مخالف للإجماع فإن قلت نتمسك في خروج الفاسق عن هذا العام بالإجماع والنص وكذا من هو مثله
كل أحد مكلف بالمعاونة على كل بر وتقوى إلا الفاسق في أموال الغير قلت الظاهر أن قوله تعالى وتعاونوا
لبيان حكم العقل بمعنى أن بعد كون الشيء برا وتقوى فالمعاونة مطلوبة وهذا المعنى مما يحكم به العقل وليس قابلا للتخصيص حتى
يخرج الفاسق والكافر من هذا الحكم والظاهر أن ذلك لعدم كون ذلك معاونة على البر بل هو ولاية يحتاج إلى
يدل عليه مضافا إلى أن كلمة البر والتقوى في هذه الآية مفرد محلى باللام ولا عموم فيه حتى يشمل المقام وإن فرض كونه
من البر والتقوى وغاية الإطلاق ينصرف إلى ما هو شائع في إطلاق البر والتقوى عليه من المندوبات والأعمال الصالحة
وما نحن فيه ليس منه قطعا ولو سلم كون البر والتقوى عامين فنقول المعاونة ليست عامة بل هي أيضا مطلقة وكل
لا يحكم بها عموما وبالجملة فالاستدلال بهذه الآية على ولاية العدول خال عن الوجه ومثله ما بمعناه من أدلة
نعم يبقى هنا شيئان يمكن التمسك بهما الأول ما مر من خبر الوصية فإن ظاهره كون ذلك بيانا لحكم شرعي هو

مباشرة العدول وتسلطهم على ذلك ولو أورد عليه بأن ظاهره أنه يختص بالجواز وإن أمكن الرجوع إلى الحاكم أجبنا فيه بأن
المطلق يقيد بمعنى أنه يجوز التصرف مع عدم وجود العام أو الخاص مع أن سياق الخبر دال على اعتبار وجود ما هو
في مثل ذلك التصرف فيكون تقييدا لا تقييدا ولو أورد بأنه لا عموم فيه ولعله منزل على صورة لزوم التصرف
إليه للنفقة ونحوه بحيث لا يمكن التأخير إلى التمكن من الحاكم فإن ذلك لا يثبت جواز التصرف كما مر ذكره قلت ظاهر
الخبر في مطلق الوصية من العبيد وكون كل واحد من التصرفات فيها فوريا لا يمكن تأخيره إلى التمكن من الحاكم
وجود المضيق والموسع في مورد السؤال عادة وترك الاستفصال من المعصوم دال على التعميم وهو جواز تصرف العادل مع عدم
وجود من ينبغي أن يرجع إليه سواء كان من الأمور التي لو أخرت يمكن فيه الوصول إلى الوالي كالإمام ونحوه أو من الأمور التي
لا يجوز فيها التأخير وبالجملة تنزيلها على ما لا يمكن التأخير فيه في كمال الصعوبة ولو أورد بأن الخبر وارد في الوصية مع عدم
الوصي وهذا إنما يلائم عدم إمكان التمكن من الولي لأن الإمام في ذلك الوقت لم يكن مبسوط اليد وغيره لا ولاية
وفي مثل هذا المقام الذي يحصل اليأس من الوصول إلى الولي لعلنا نجوزه وهو أعم من المدعى أجبنا أولا بأن
ظاهر الخبر هو بيان الحكم في وصية لا وصي لها وليس قضية في تلك الواقعة حتى نقول بأن ذلك لعله حكم صورة اليأس
إن فرض الوصية بدون الوصي قابل لليأس عن الحاكم وقابل لصورة إمكان الوصول التأخير والتصرف والحكم وارد على
وهو المدعى وإذا ثبت ذلك في باب الوصية ثبت في غيره لعدم القول بالفصل فتدبر الثاني قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم أولياء بعض فإن ظاهر الآية دليل على ثبوت الولاية لبعض المؤمنين على بعض آخر خرج ما لا يكون

من الحكم

مولى عليه كالبالغ الرشيد الحاضر القادر مثلا بالدليل وبقي ما يكون مولى عليه تحت الدليل وكذا خرج صورة وجود الولي
الخاص والعام المانع عن ولاية العدل من حيث هو عدل بالدليل وبقي الباقي ويرد عليه أن مقتضى الآية ولاية بعض
على بعض وهو يحتمل الإرادة لبعض المعين كالأب والجد والحاكم والوصي ونحو ذلك والإرادة لأي بعض كان ليدل على ولاية
العدل والمؤمن مطلقا أي فرد كان فمن أين إرادة البعض اللامعين حتى يثبت ولاية العدل ويمكن الجواب بأن ظاهر
البعض التنكير وإرادة البعض المعين في الواقع خلاف الظاهر يحتاج إلى قرينة وهي في المقام منتفية ويرد أيضا أن الظاهر
من ذيل الآية الشريفة وهو قوله تعالى يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كون المراد بالبعض هنا الحاكم فإنه الذي
ولاية الأمر والنهي ويجاب بأن الأمر والنهي واجب كفائي لا يختص بالحاكم بل يجب على سائر الناس كفاية والظاهر من الآية
أن الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر المقيمين للصلوة وهم العدول أولياء لمن ليس كذلك ولا يتم إلا بولاية
العدل على مال الغائب مثلا إذ يمكن كون الغائب أيضا من العدول الآمرين والناهين لأنا نقول والأظهر من الآية
على كون العادلين أولياء على غير العدول بل الظاهر كونهم أولياء وحذف المتعلق يفيد العموم وليس هنا أمر ظاهر في
التقييد إلا الإطلاق ويرد أيضا أن الظاهر من الآية إثبات ولاية الأمر والنهي والاتباع فيه إذ قوله تعالى يأمرون في قوة
الولاية والمراد إثبات ولاية الأقوال والنفوس ويمكن التمسك بإطلاق كونهم أولياء ومنع كون ذلك تفسيرا
بل الظاهر كونه تعليلا ومع تقدير كونه تفسيرا لا يلزم منه الانحصار فيه مع إمكان تتميمه بعدم القول بالفصل بعد ثبوت
ولاية العدول على الأمر والنهي سيما مع إمكان إدراج التعزيرات والحدود ونحو ذلك أيضا في النهي عن المنكر فإنه بعد ثبوت

والايتهم على ذلك يثبت في غيره بالاولوية فضلاً من عدم الفرق لا يقال ان المراد من المومنين هو الامام
العارف بالحق كما تدل عليه الآية الاخرى والمنافقون والمنافقات وهو شامل للعادل والفاسق فلابد
لتخصيص العادل بالولاية لانا نقول قام الاجماع والنص على ان الفاسق لا امانة له بكيفية يحصل الايتمان على مال
الضعيف والسفيه والغايب ونحو ذلك فهو خارج بالدليل لا يقال ان هذا مستلزم لتخصيص الاكثر فان
الفاسق اكثر من العادل كما يدل عليه قوله تعالى واكثرهم فاسقون مضافاً الى ان الواسطة بين الفاسق والعادل موجود
فهو ايضاً خارج من العموم ولو جعلنا المومنين شاملاً للصبيان والسفهاء ونحو ذلك كان الخارج اكثر وهو قبيح
فلابد من موارده معنى آخر لانا نقول اولاً ان هذا ليس من باب التخصيص بل قوله المومنون بعضهم اولياء بعض في قوة ان لكل
نقيضاً للمومنين فساوين وفي دعوى عليه وهو كذلك ولا تعميم هنا ولا تخصيص ولو كان الصبيان ونحوهم داخلين في الاية
لكانوا تحت البعض المولى عليه وخروج البعض الذي ليس تولي ولا مولى عليه غير قادح لكمال ندرة هذا الفرد وليس الغرض
من الاية اثبات خصوص ولاية العدالة بل الولاية مطلق فان ثبت له خصوصية ثبت والا بقي على اطلاق الولاية
العدل وثانياً ان كون الخارج مما لا يعتنى بشأنه لسفه او ضعف او فسق او نحو ذلك وكونه لا يعد في جنب العدول
موجوداً فضلاً عن كونه الاكثر لا قبح في ذلك لو كان من باب التخصيص وقبح تخصيص الاكثر انما هو لاستهجان العرف وهو تابع
للمقامات والاعتبارات كما لا يخفى على المتتبع لا يقال انها مهملة في تعلق الولاية ولم يبين فيها ان الايتهم على المال او على
شيء آخر لانا نقول المتبادر من اطلاق الولاية ولي المال وتقمص فاذا قيل فلان ولي فلان يستفاد منه ان امره

في ماله او نفسه بيده كما هو المتعارف فتدبر وبهذه الآية استدل الاصحاب على ولاية العدول في كل باب وتلقوه
بالقبول وهو اقوى جابر للدلالة مع قطع النظر عن التحريكات اللفظية والاحتمالات العرفية فمقتضى ظاهر الاية
المؤيدة بخبر باب الوصية المعتضد بالفتوى كون مقتضى القاعدة ان كل ما كان الحاكم وليا فيه اذا فقد
او تعذر فالولاية للعدول ولا يعتبر فيه التعدد لاطلاق البعض في الاية الشامل للواحد وصريح خبر الوصية فانه
جعل الولاية للثقة فما يوهمه بعض عبائر الاصحاب من اعتبار التعدد لتعبيرهم بلفظ العدول ليس او جزماً
ولو قصر في ولايتهم على صورة تعذر الحاكم وعدم امكان تاخير التصرف الى زمن التمكن من الحاكم او منه
حتى يكون مندرجاً تحت ادلة الحسبة والمعاش مضافاً الى ظاهر الاية والخبر لكان احوط في النظر واقرب
الى التقوى ولكن المختار انه مع تعذر الحاكم فالاصل ولاية العادل في كل ما للحاكم عليه ولاية الا ما اخرجه الدليل
والبمين
كالقضاء والدعاوي ونحو ذلك من جملة القواعد المقررة في الشرع توجه البينة على المدعي
على المنكر في مقام الدعوى ويدل على هذه القاعدة مضافا الى اجماع الاصحاب الخبر النبوي المشتمل على ...
سنده وبعد تلقي العامة والخاصة بالقبول وهو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر فان القاعدة ...
وضحة وانما البحث في بيان المراد منهما فنقول لا ريب ان الدعوى ما لم يتحقق لا يتحقق هناك مدع ومنكر ...
يتوقف على معرفة الدعوى وظاهر الاصحاب اعتبار كون الدعوى ملزمة جايزة وفي اعتبار كونها معلومة ...
بحث وكذا يعتبر كونها بحيث لو اعترف المنكر لكان للمدعي به نفع وما لم يتحقق هذه الامور فليس ...

ولا مما يلتفت اليه فنقول بل هذه القيود ماخوذة من لفظ المدعي او من دليل خارج يقيد وعلى الاول فهل هو
حقيقة شرعية او اصطلاح للمتشرعة او معنى عرفي ولغوي لا نقل فيه يحتمل الاول بان يقال ان لفظ المدعي قد صار عندهم
حقيقة شرعية في هذا المعنى الخاص بمعنى كونه جامعاً للقيود الاربعة المذكورة مع ما يجيء من اعتبار مخالفة الاصل او
الظاهر او كونه امراً خفياً او كونه يخلى وسكوته مع ذلك سابقاً وهذه الحقيقة قد ثبتت من استقراء الموارد ...
الواردة في الروايات حيث بين في الشرع حكمها بتوجه البينة واليمين فعرفنا من ذلك ان المراد بالمدعي ذلك
ويحتمل كون ذلك حقيقة عند المتشرعة من استعمال الشرع مجازاً ويحتمل بقائه على المعنى اللغوي والعرفي لاصالة
عدم النقل والمعنى العرفي يحتمل لما هو جامع لهذه القيود المذكورة فالمعنى الشرعي انما هو مبني على العرف ولا يحتاج
في اثبات ذلك كله الى دليل خاص ويحتمل لما هو اعم من ذلك لكنه ينصرف الى ذلك انصراف الاطلاق ويحتمل
للاعم مطلقاً وانما يثبت ارادة هذه القيود من دليل خارج من نص او فتوى والذي يقتضيه النظر الصحيح ان لفظ
المدعي كلفظ المنكر باق على معناه اللغوي وليس له حقيقة شرعية ولا متشرعية لاصالة عدم النقل وعدم ظهور
الوضع الجديد من كلمة الاصحاب ولا من النصوص مع بعد النقل في مثله مع ندرة استعماله وانما هذه القيود تستفاد من
معناه العرفي حقيقة او اطلاقاً او من دليل خارج وتحقيقه هنا يقع في امرين احدهما بالنسبة الى القيود الاربعة
فنقول لا ريب في ان الدعوى والانكار لا يتحقق الا بنفي واثبات واردين على شيء واحد فلو نفى كل منهما او اثبته
كل منهما فلا نزاع ولو نفى احدهما شيئاً واثبت الاخر شيئاً آخر فلا بحث ايضاً الا اذا رجع بالتلازم الى شيء واحد

هو محل النزاع وكذا لو اثبت كل منهما شيئاً آخر فانه لا يتحقق نزاع الا اذا رجع احد الاثباتين الى النفي معارض الاخر
او احد التعيين الى اثبات معارض الاخر وبالجملة لابد من نفي واثبات واردين على شيء واحد ولو بالحيثيات وكذا لو اثبت
احدهما عاماً وبقي الاخر خاصاً لا يتحقق الدعوى كما لو قيل ان اطلب منك عشرة دراهم فقال الى آخره بأخذ منك قرضاً
فانه غير مناف للدعوى اذ لعل الدراهم ضمان اتلاف او ثمن مبيع او نحو ذلك ولو اثبت احدهما خاصاً ونفى الاخر العام
تحققت الدعوى كما لو قال لي عليك عشرة من ثمن مبيع فقال لست بمشغول الذمة لك لان نفي الاعم مستلزم لنفي
الاخص ايضاً فيرد النفي والاثبات على موضوع واحد ولو كان بين المثبت والمنفي عموم من وجه كما لو قال لي عليك مثقال
من الذهب فقال ليس علي شيء مشكوك فان الذهب اعم من المشكوك وغيره كما ان المشكوك اعم من الذهب فقال ليس
علي شيء لا يتحقق ايضاً دعوى لان النفي يمكن وروده على شيء مغاير ولما اثبته المدعي اذ لعل مراد المدعي ما اثبته الفرد
الذي ليس مادة الاجتماع فنفي ما هو اعم من وجه لا يستلزم نفيه فلا يتوجه النفي والاثبات على امر واحد ولو بالمال انا هو من
مقومات الدعوى عرفاً ولغة ولا يتحقق دعوى وانكار الا بنفي واثبات وكلما هو مغاير صورة فهو راجع اليهما معنى فتبصر
واما اعتبار كونه بحيث لو اثبته المنكر ايضاً لكان هناك نفع للمدعي فاعلم ان هذا ليس من مقومات الدعوى فان كل من
ادعى شيئاً ليس مدعياً ويسمى كلامه دعوى في العرف واللغة فالنزاع ان وقع في مسألة علمية لا ريب في تسميتها مدعياً
ومنكراً مع عدم جريان الحكم فيه ونحو ذلك فلو قال قائل ان الحجر الفلاني وقع من المكان الفلاني وقال الاخر لم يقع
من دون ضرر لهما فيه بحيث لو وقع لا ضرر على احدهما ولا نفع وكذا لم يكن وقع فهذا ايضاً يسمى مدعياً ومنكراً فاعتبار

هذا القيد اما من جهة ورود هذه الرواية في مقام سياسات المذهبية المحولة لحسم النزاع المؤدي الى تلف ما اهم الشرع الى
غرضه وهو المقاصد المعروفة من المال والنفس والعرض والعقل والنسب ونحو ذلك واما مجرد النفي والاثبات التي لا ثمرة
فيها الا محض العلم ولا اثر في ضرر ونفع ما شيء من هذه الامور فليس بمحط انظار الشارع وليس هناك امر يوجب اختلال النظام
وتشويش الامر بخلاف الدعوى المتعلقة بما هو هذه الامور فان حسم مادتها من الضروريات التي لا محيص عنها والذي يخطر بالبال
ان هذا القانون انما هو في هذه الدعاوي لا في غيرها واما من جهة انصراف اطلاق لفظ المدعي والدعوى الى ذي
مال يقع فيه لان الغالب الوقوع بين العقلاء وانما هو الدعوى المشتمل على ما يقع كذلك وغير ذلك ليس مما يجري التشاجر
وخطابات الشارع منصبة على قانون العرف والعادة وطريقة العقلاء فلا يشمل غير ذلك واما من جهة القرائن الكامنة في
مقامات الاستشهاد بهذا النص على الحكم على كون المراد منه ذلك لا مجرد النفي والاثبات كيف كان واما من جهة اجماع
الاصحاب على عدم توجه اليمين والبينة في غير مثل ذلك وبالجملة فاعتبار كون الدعوى مما يقصده العقلاء والمتنازع
مما لا بحث فيه كما ان عدم دخوله في ماهية الدعوى بحيث لا يصدق بدونه كذلك على الظاهر من العرف ومن ذلك ان كلام
الاصحاب وتوجه اليمين على المنكر يدور مدار نفع المدعي لو اعترف فعليك بالتتبع التام واما اعتبار كونها ملزمة فانما
هو فرع من فروع كونها مما فيه نفع للمدعي او ضرر على المنكر ولو بالحيثية اذ المراد بكونها ملزمة كونها غير قابلة المنقضي عنه بحيث
لو اقر المنكر به لا يكون له مخرج عنه لو لم يكن كذلك كدعوى هبة غير مقبوضة او وقف كذلك فانكر المنكر لا يتوجه اليمين
اذ لو اعترف بوقوع مثل ذلك لا نفع فيه للمدعي ولو فرض كون الاقباض مسلما او وقع البحث في العقد توجه الدعوى

لازم

كما لو فرض تعلق غرض آخر بوقوع صيغة الهبة لامر آخر كما لو شرط في عقد البيع ايقاع صيغة هبة لهذا المال وان لم يقبضه
حيث كان هناك فائدة فادعى المشترط وقوعه ليلزم البيع وانكره الآخر ليتسلط على فسخ البيع توجهت الدعوى فما
في كلام الشهيد الثاني ره من اعتبار كون الدعوى ملزمة ان اريد به ما يؤول الى ما ذكرنا من تحقق النفع وعدم المنقضي
على فرض الاقرار فهو جيد ولا ينبغي ذكره بلفظ الملزمة وان اريد خصوص الالزام فهو مع كونه اخص من المدعى لا ينطبق
الامثلة عليه الا بتكلف لاحتمال فرض الالزام في ذلك ايضا الا ان تمسك بالحيثية وبالجملة ليس الغرض الا التشقيق
والايراد وانما البحث لبيان المراد والتصحيح ان هذا القيد ليس الا داخلا فيما ذكرناه فوجه اعتباره في مفهوم الدعوى
واضح ووجه اعتباره في سماعه متجه واما اعتبار كونها جازمة فلها معنيان احدهما كون المدعي في اعتقاده قاطعا بما يقوله
لا ظانا ولا شاكا ولا متوهما وثانيهما ابرازه في صورة المنجز المجزوم به وان كان في الواقع ظانا او شاكا او متوهما
فان اريد منه المعنى الاول فلا دليل على اعتباره او لا صدق الدعوى مع ابرازه في صورة القطع وان لم يكن قاطعا
بخلافه وعدم صحة سلبه وتبادر الاعم منه وعدم دليل صالح للتقييد فكون المدعي قاطعا بما يقوله ليس بشرط في سماع
الدعوى بل الظن كذلك بل الشك ايضا كذلك وبالجملة اعتقاد المدعي وعدمه نفيا واثباتا لا دخل له في صدق
الدعوى وتوجهه فلا دليل على اعتباره وان اريد الابراز بالجزم ايضا فمعناه مرة يراد تقييده بقوله جزما وقطعا كان
يقول لي عليك عشرة قطعا ومرة يراد به الحكم بصورة البت كقوله لي عليك عشرة ولا ينافيه عدم التصريح بالظن او الشك
بمعنى ان ما لم يصرح باحدهما فظاهره الاخبار الجزم والمعنى الاول لا دليل على اعتباره لصدق الدعوى بدونه وتبادر الاعم منه

وعدم وجود مخصص في تفاسير الناس به واما المعنى الثاني فظاهر بعض الاصحاب اعتباره ولعل الوجه فيه ان الدعوى لا يصدق
الا بذلك اولانه ينصرف اطلاقه اليه ولان الدعوى لا بد فيه من وجود مخلص شرعي وهو اما البينة او يمين المنكر او رد
اليمين على المدعي ولا يمكنه الحلف عليه بعد كونه ظانا او شاكا ولا يسمى الدعوى الا ما ترتبت عليه احكامه وهذا ليس
كذلك وانكره آخرون فقال يتوجه الدعوى وان صرح بالظن او الوهم نظرا الى ان الدعوى يصدق بدون ذلك ايضا
ولا وجه لتخصيص عموم النص فلا وجه للتقييد والذي يترجح في النظر ان الدعوى يصدق بالظن لانه اعتقاد ويحيل الى
قول المدعي لي عليك كذا باعتقادي واما بمجرد الاحتمال المساوي او المرجوح ففي صدق الدعوى به نظر لان قول القائل
لي عليك شيء كذا لا ادري ولا اعتقد انك مطلوب او لست بمطلوب ومثل ذلك لا يسمى دعوى عرفا فنقول
في صورة كون الاحتمال مرجوحا فنظر من ظاهر كلام الشهيد الثاني ره وجود الفرق في سماع الدعوى مع الشك والوهم
ايضا ولا ادري لذلك وجها اصلا بعد عدم الصدق قطعا والا ظهر ان مراد القول به تفصيل آخرين بين الامور الخفية
التي لا يطلع عليها غالبا كالقتل والسرقة دون ما لا يعسر فيه الاطلاع عليه وهو الذي استوجهه الشهيد الثاني ولعل
ذلك ناظر الى الرجوع في صدق الدعوى الى العرف وارباب الحرف في مثل هذه الامور الخفية لا يحصل القطع
الناس التنازع في ذلك بمجرد الظن والحدس ويرد عليه ان الابراز في صورة القطع عن القطع الواقعي وهو
ما يصير والبحث في الابراز بصورة القطع وان كان في الواقع ظانا لكون الشيء مما يعسر الاطلاع عليه لا يقتضي بكون
الدعوى يصدق على صورة الظن ايضا وبالجملة ان كان الدعوى يتحقق بالظن ففي كل مقام كذلك ومجرد عسر الاطلاع

اذ لعل في هذا

اذ لعل في هذا الفرض لم يحصل للمدعي الاطلاع وان لم يتحقق بذلك اما بالحقيقة او بالانصراف وقلنا ان دليل الدعوى
ينصرف الى ما هو بصورة الجزم فلا يسمع ما هو مع التصريح بالظن مطلقا ويمكن القول بان خصوص الظن والقطع لا دخل له
والميزان صدق الدعوى عرفا وهو يختلف بحسب المقامات فالشيء الذي جرت العادة فيه بالاطلاع والعلم لو عبر فيه بالظن لا يسمى
دعوى والشيء الذي يعسر الاطلاع عليه يعد دعوى وان عبر بالظن ولا يخفى ما فيه من التكلف فنقول وعلى القول بصدق الدعوى
مع الظن فالمتجه العموم اذ لا دليل على اعتبار صورة الجزم الا شبهة انصراف الاطلاق الا الى ما هو بصورة الجزم وهو ممنوع
مضافا الى امكان عدم علم المدعي على دعواه قطعا سيما في الامور الخفية فعدم سماع هذه يوجب بقاء التشاجر والتنازع
ولكن قد عرفت ان هذا ليس لاعتبار صورة الجزم الواقعي وهو غير معتبر والمانع من اعتبار صورة الجزم من هذه
الجهة مع انصراف الاطلاق اليه والشك في الدخول ما صرح فيه بالظن في اسم الدعوى فاعتبار صورة الجزم في
الحكم متجه وان لم يعتبر في الاسم ولو قام دليل على اعتبار المظنون في مثل القتل والسرقة فلا بحث لمنافيه والا فمقتضى
القاعدة اعتبار صورة الجزم ايضا ولو قيل ان اعتبار صورة الجزم ليس الا لامكان الحلف عليه لورود المنكر فهذا يقتضي كونه
في الواقع مجزوما ايضا قلنا ليس الاول ذلك غاية توقف الدعوى لورود اليمين والبينة ولا يلزم اطراد الطرق في جميع افراد
الدعوى فلا يتعذر البينة يتعذر اليمين ايضا لمانع بل انما هو الشك في شمول الاطلاق لما هو في غير صورة الجزم واما
اعتبار كون الدعوى معلومة بمعنى كون المدعي به معلوم الجنس والوصف والقدر ونحو ذلك بحيث لا يقع بعد ذلك ان انكر المنكر
اختلاف فيه فنظر من جماعة منهم الشهيد ره في الدروس معللا بعدم الفائدة فيرجع الى ما ذكرناه في القيد الاول ولعل

اذا اعترف بالمجهول الحكم عليه الحاكم او جاء بالبينة عليه او نحو ذلك فلا ثمرة فيه لعدم امكان دفع المجهول كالمال والثوب
والفرس ونحو ذلك من دون تعيين ومن هنا يظهر ان معلومية ما يمكن به التادية فلو كان معينا في الواقع مجهولا في الظاهر
كالحيوان الذي في الدار والابو... بوصفه والقيمة ولا شئ آخر توجه الدعوى فيه لعدم ورود هذا المحذور فيه لامكان الثبوت
التادية وبعبارة اخرى المجهول الذي يؤل الى العلم وبعبارة ثالثة المعين في الواقع المبهم في الظاهر يتوجه فيه الدعوى
مع احتمال ارادة الشهيد ره عدم السماع حتى في مثله كيف كان فلا ريب في سماع الدعوى على المجهول الكذائي وامكان رفعه
وما دونه واثباته والاعتراف به ونحو ذلك ولا تخصيص لعموم الدليل فالسماع متجه واما المجهول واقعا فظاهر جماعة من
المتاخرين سماعه ايضا لصدق الدعوى وامكان الحكم بالمجهول كما في الاقرار ومجرد المجهولية لا يوجب ابطال الاصلح مانعا بعد
شمول الادلة غايته انه بعد الثبوت لو ادعى المدعي على المدعى عليه العلم بالمقدار والوصف فاما ان اقر به فيحبس حتى يبين
واما ان ينكر ويحلف فيسقط وليس بما لا يؤل الى الاستخلاص شرعا ومطالبة المدعي بتحرير ما يدعيه نظرا الى انه محتاج الى
من بيانه بخلاف الاقرار فانه لو طالب بالبيان فربما يرجع ويبطل الحق انما يصلح فارقا لو اريد الاستدلال على المقام
الاقرار بالاولوية او تنقيح مناط اما بعد وجود الادلة العامة هنا فلا بحث والتمثيل بالاقرار دفع للاستبعاد والا فالمتبع الدليل الا
في قوة القول بالسماع مضافا الى ان المدعي قد لا يكون له علم تفصيلي بما يدعيه لنسيان او غيره فلو لم يسمع ذلك لزم سقوط الحق
الدعاوى فتدبر وثانيها ان بعد عنوان هذه القيود في الدعوى يبقى الاشكال في اعتبار كونه مخالفا للظاهر او الاصل او كونه امرا خفيا
مطلقا او كون تركه موجبا لانقطاع النزاع وهذه تعاريف ذكروها في المدعي ولعل هذا التعريف من صيرورة الدعوى

فائدة

فالعبرة بصدق الدعوى وكل من اتصف به يسمى مدعيا وليس الاختلاف في الدعوى بهذه الامور نزاعا في الحكم او في اثبات
حقيقة جديدة بل البحث في كون المدعي ما كان يسمى به عرفا وهذه الاختلافات في تحديد العرف والذي يظهر من ان
بناء العرف مع اعتبار نوع خفاء في مفهوم الدعوى ولذلك يحتاج الى الاثبات والا فالشئ الذي لا خفاء فيه لا يحتاج الى
اثبات بل هو مجبول الطباع ما لم يمنع منه مانع ولا ريب ان الخفاء لا يكون الا لمخالفة الاصل او الظاهر نعم يغفل الا في
صورة تعارضهما ويأتي البحث فيه ومرادهم من الظاهر والاصل ليس بظاهر ويأتي ان الظاهر ان كان مما قام دليل على اعتباره
فهو خارج عن محل البحث فانه لا ريب من تقدمه على الاصل ولزوم اتباعه كالبينة في الموضوعات والكتاب والسنة في الاحكام
وانما المراد هنا بالظاهر ما لم يقم دليل على اعتباره كالظن العادي والحاصل من الغلبة ونحو ذلك كما يتضح في ضمن الامثلة
اذا عرفت مرادهم من الظاهر فنقول ان الظاهر من الاصل هو الشئ المعتمد المعتبر شرعا سواء كان راجعا الى النفي كاصل البرائة
واستصحاب العدم بناء على كونها قاعدة او راجعا الى الاثبات كاستصحاب الوجود واصالة بقاء شغل الذمة واصالة الصحة في
العقود والايقاعات واصالة الصحة في الاديان الخارجية واصالة الطهارة ونظاير ذلك فان هذه كلها اصول يعتمد عليها عقلا
ومع ذلك يدور مدار الدعاوى بين الناس غالبا ومدار الفروض المذكورة في ابواب الفقه من صور الدعاوى والتنازع فيكون الاصل
بمعنى الاستصحاب والقاعدة ونحو ذلك ويمكن ان يراد من الظاهر ايضا ما كان ظاهرا بأصل شرعي او عقلي وبعبارة اخرى
الظاهر ما كان هو المعتمد لو لم يكن مقام الدعوى فيرجع هذا الى الاصل بذلك المعنى والوقف المدعي بما يدعي امرا خفيا فيمكن
ان يراد بالخفاء الخفاء بحسب الشرع سواء كان كذلك عرفا ايضا ام لا فيطابق مخالفة الاصل وان اريد به الخفاء عرفا سواء كان كذلك

شرعا ام لا فكما الكلام ايضا ام يشمل مخالفة الظاهر بمعناه الاول ومخالفة الاصل ايضا في غالب افراده اذ الغالب فيما هو خفي شرعا
كونه خفيا عرفا ايضا كما لا يخفى والمراد من قولهم هو الذي لو ترك لترك الخصومة ان ترك وبعبارة اخرى هو الذي يخلي وسكوته ان
المدعي هو الذي بخاصمه التنازع فلو سكت فلا كلام للمدعى عليه سواء كان قوله موافقا للظاهر او الاصل او مخالفا لهما سواء كان فيه
خفاء او لم يكن والكثرة في الغالب ينطبق مع مخالف الاصل والظاهر وربما يورد عليه ان زيدا اذا ادعى على عمرو بعشرة فاجاب عمرو بانه
اديتها لك فلا ريب انه في هذا الفرض ليس المدعي زيدا وانما المدعي عمرو لانه الذي يدعي خلاف الاصل لان الاصل عدم التادية
وبقاء اشتغال الذمة وخلاف الظاهر ايضا لو قلنا بانه اعم من المعتمد شرعا وغيره واراد بينا ان العادة جارية بعدم الدعوى بعد
قبض المال فالظاهر من طريقة الناس انهم لم يؤدوا لو اخذوا الاجرة والغلبة في العدم ايضا والترك مع ان عمرو لو ترك ما ترك
بل يطالب بالعشرة نعم لو ترك زيد ترك وهو ليس بمدع في هذا الفرض والحق ان هذا التقييد غير وارد لان هنا دعوى اشتغال
ذمة عمرو في الجملة الذي ادعاه زيد فاذا اجابه عمرو بالتادية فقد اقر باشتغال الذمة وثبت الدعوى ودفع هذا المال الى زيد حتى
يحصل البرائة ولا يكون هنا مطالبة جديدة وهو الذي يدعيه عمرو وزيد لا يقبله فالدعوى الاولى ارتفعت بالثبوت ومنالك
كان زيد لو ترك ترك وفي الدعوى الثانية عمرو لو ترك دعوى الدفع يترك من هذه الجهة والكلام ان زيدا يدعيه وان كان
بالحق المقر به فيكون المراد لو ترك يترك من هذه الجهة وان كان يطالب بامر آخر كما هو قضية اعتبار الحيثيات والظا
ان اجود هذه التعاريف وهو لو ترك ترك ينطبق ما عداه من التعاريف عليه غالبا واما مخالفة الظاهر فهو في كلام بعض
والمراد انه ان الظواهر العرفية والعادية لا ضابط لها وتخصيص بعضها من الآخر ولازم ذلك سماع قول من ادعى

فمن قبل

نفر كان معه في المنزل انه اعطاه كذا وسماع قول الزوج على زوجته وسماع قول العدل على الفاسق ونحو ذلك من الظاهر
ومن هذا الباب تفريع بعض العامة عدم سماع دعوى الخسيس انه اقرض ملكا مالا او نكح ابنته او استاجره لكنس داره فان
منشأ عدم السماع هو مخالفة الظاهر بحسب العادة وبالجملة بناء مسألة المدعي على مخالفة الظاهر بهذا المعنى مما يبعد في الغاية
جدا لانه خلاف المتبادر من المدعي عند الاطلاق ولانه من البعيد شرعا اقتضاء هذا الامر العظيم الذي عليه مدار نظام العالم
او بقاء اساسها على امر غير منضبط يختلف بحسب العادة والاحوال مع ان بناء الشرع على الضبط في نظاير هذه الامور كما يعلم
من جعل اسباب الملك والقرابة بسبب لحوق الولد ونحو ذلك ولان المعلوم من الشرع ان بعد تميز الدعاوى مبنى
المدعي والمنكر من سائر الجهات فلا وجه لتقديم قول احدهما ومطالبة الآخر بالبينة الا من جهة موافقته الاصل ومخالفته
عليها شرعا غايته ان مقام الدعوى يزاد عليه يمينا حتى يدفع معارضة قول الآخر المدعي ولو بنينا على الظاهر بهذا المعنى
له وجه لان الشئ الذي لا يعتمد عليه في نفسه لو خلا من دون معارض فكيف يعتمد عليه في مقام المعارضة والدعوى وقد
اتضح وما ورد من تقديم مدعي الظاهر في بعض المقامات لا يصلح موجبا لكون المدعي ما يدعي خلافه بل لعله لدليل تعبدي
ولم يبلغ في الكثرة الى حد يوجب استقراء مفيدا للظن كما شقا من مفهوم لفظ المدعي والمنكر حتى يعتمد عليه في ذلك
فلا وجه لاعتبار الظاهر بهذا المعنى بالمرة ومخالفة الاصل يوافق لما من تخلي وسكوته والمنكر في مقابل المدعي يأتي تفسيره
فتدبر ربما يحكم الاصحاب في مقام الدعوى بالتحالف كسقوط الدعوى او انفساخ العقد او نحو ذلك
ولا يتوهم انه ايضا يحتاج الى دليل آخر او يخالف القاعدة بل هي فروع من قاعدة سابقة فان الدعوى بالارادة قد يحتمل

الى دعويين فيكون كل من المدعى والمنكر مدعيا ومنكرا ومقتضى القاعدة ح توجه اليمين على كل منهما فى اسقاط دعوى الآخر بقاعدة اليمين على من انكر وبالجملة فضابط مورد التحالف ما كان كل من الطرفين مدعيا ومنكرا ويسمى ارجاع الى مقاماتها ومشابهة قبال المنكر على كل منهما فيمضى عليهم اليمين لا ريب ان فى بعض صور الدعاوى يتضح كون احدهما مدعيا والآخر منكرا فيتجه الحكم باليمين على المنكر والبينة على المدعى ويتضح ايضا فى بعض الصور ان في بعض الصور التداعى وكون كل منهما مدعيا ومنكرا فيحكم ح بالتحالف وقد يقع الشك بين هذين الفرضين اما صور اشتباه الامرين فانحصر لمن رجع كلام الاصحاب علم انهم ذكروا فى كل واحد من العقود والايقاعات والاحكام مسائل من التنازع مسائل تمر بنا لا تخرج الا فقاعدة الدعوى ما ذكرناه وانما الاشكال فى ادراج الفروع تحت القاعدة فبحثهم عن صور التنازع المفروضة اما لخروجها من القاعدة بنص او اجماع كما فى صورة اختلاف المتبايعين فى قدر الثمن كما لو قال احدهما انه خمسة وقال الآخر انه عشرة فانه يحلف البايع مع قيام العين للنص المنجبر بالشهرة المعتضدة بالاجماع المنقول وان كانت القاعدة تقتضى حلف المشترى مطلقا كما ذهب اليه جماعة طرحا للنص لضعفه واما لبيان ما يتعلق بادراج الفرع تحت القاعدة وما وقع فى فهم ذلك من الخلاف بينهم كما لا يخفى والاظهر فى هذه المسائل امور محتاجة الى قاعدة غير ما قررناه فعليك بالتامل التام فى تمييز المدعى عن المنكر فانه من مطارح الافهام سيما فى بعض الفروع الخفية ولنشر الى بعض الصور حتى يصير تنبيها للتامل على نحو ضابط كلى فهنا امور احدها انا ذكرنا سابقا ان المدعى من خالف قوله الاصل والاصل اما البراءة او الاستصحاب او قاعدة الشغل واما اصالة الصحة فى العقود والايقاعات واما اصالة الصحة المقابلة للعيب فى الموضوعات الخارجية من عين او منفعة واما اصالة العدم لمطلق الاعم واما اصالة الملكية فى اليد

والمراد من الاول

وان سبب فى الفراش فدعوى كل شئ يوجب اشتغال ذمة شخص لم يعلم اشتغالها بذلك سابقا يحتاج الى الاثبات ومن هذا الباب دعوى مال فى ذمته او كونه متلفا له او متعديا او مفرطا او غاصبا او جائزا او قابضا كما له قبض ضمان فتلف تحت يده او اتيانا بشئ من العقود الموجبة لاشتغال الذمة بعوض وبعبارة اخرى لا فرق بين دعوى كون الذمة مشغولة مع السكوت عن ذكر السبب الموجب للشغل وينبغى ان يعلم ان فى بعض الامثلة من ذكره ما نحو يستلزم الشغل بحيث لا يكون له صورة اخرى محتملة لا توجب الشغل والا لم يكن دعوى الشغل ومن هنا سرى الشبهة لبعض المتفقهة فى صورة دعوى الزوجة المهر مع اتفاقهما على العقد والدخول وانكار الزوج اشتغال ذمته والمسئلة لا تختص بالنكاح بل كل عقد معاوضة اذا اقر المتعاقدان وانكر احدهما وصول العوض اليه كما لو قال البايع بل بعتك هذا المال بعشرة فقال نعم بعتنى بذلك فقال خذ مالك واعطنى العشرة فقال هذا مالى ولا حق لك على فانهم توهموا ان الاقرار بالعقد والدخول يوجب شغل الذمة قطعا فالنزاع يصير فى حصول البرائة بعد الاشتغال لا فى اصل المشغولية وقس على ذلك سائر العقود ولكنه ليس كذلك اذ مجرد العقد لا يوجب شغل الذمة وكذا مع الدخول لاحتمال كون العقد وقع على عين هى مقبوضة فى يد الزوجة او البايع ولا يلزم من كون ذمة مشغولة وكذا يجوز ان يكون العقد على مال ثابت فى ذمة الزوجة او البايع فبوقوع العقد اوجب سقوط ما فى ذمتهما ولم تشتغل ذمة الزوج والمشترى ومن ذلك ظهر لك ان دعوى سبب لا بد ان يكون على نحو يوجب الشغل فى الحقيقة لا يكون دعوى لان الدخول والعقد مما فرض اتفاقهما عليه لا يثمر فى شئ فلا بد من دعوى اشتغال الذمة او يوجب الاشتغال وكذا دعوى كل شئ يعارض الاستصحاب كدعوى البرائة عن ذمة مشغولة او دعوى موت حى او انقضاء اجل

ثابت باصل الشرع او بجعل معين من المكلفين او دعوى بلوغ او طريان جنون او عروض عطل ونحوه او دعوى تلف مال موجود او نحو ذلك وكذا دعوى كل ما ينافى صحة العقود والايقاعات فيما يتعلق بحق الغير كدعوى فوات شرط من شروط المتعاقدين او من شروط العوضين او من شروط الايجاب او من شروط المعاوضة بنفسها ودعوى عدم شرط معتبر له ودعوى عدم لحوق ما هو شرط فى الصحة كالقبض فى بعض العقود فانه بعد وقوع العقد منهما وترتب الاثر عليه لا يسمع منهم بعد ذلك دعوى نفى الاهلية وكذا دعوى وجود عيب فى الاموال المعاوض عليها او المقبوضة بقبض ضمان او طريان العيب على نحو يوجب الضمان لغير المالك كالحادث بين العقد والقبض فى البيع والاجارة ونحوها فانها منافية لاصالة الصحة فى الشئ وكذا دعوى وجود شئ مسبوق بالعدم معارض باصالته كدعوى وجود عقد من العقود او قبض او اذن او اجازة او اتلاف او تصرف او تعد او اشتراط خيار او شرط آخر او تعيين اجل او نحو ذلك فان من انكر وجوده فعليه اليمين ما لم يكن مدعيا من جهة اخرى وكذا دعوى ملكية ما فى يد الغير او تسلط فى فراش الغير فانها منافيان لما مر من الاصول وهذه الامور التى عرفتها يدور عليها مدار المسائل المفروضة فى كتب الاصحاب الا من خارج وثانيها ان الدعوى ان تعلقت بشئ فى الذمة دينا فى التأخير فلا اخر اما ان يبقى ذلك بالمرة او ينفى ذلك ويثبت شيئا آخر سواء كان المدعى به عوضا فى عقد من العقود او شرطا او ذكر اجل او كيفية للقبض ككونه رهنا او وديعة او مال مضمون بقبض ضمان او بغيره حيث تعلق به غرض كالشرط فى ضمن عقد او كان متعلق عقد كالوكالة او نحو ذلك وبعبارة اخرى الشئ المدعى به اما ان يكون الآخر ينفيه ولا يثبت شيئا آخر فى الاول لا اشكال فى معرفة المدعى والمنكر ومع الثانى فاما ان يكون ما اثبته داخلا تحت ما نفاه بحيث يتحقق ذلك

بحيث لو ثبت ما نفاه لثبت ذلك ايضا وزيادة فيكون من باب الاقل والاكثر فيكون المنكر ح من نفى الزائد كما لو قال البايع ان المبيع من وقال المشترى منان وكذا لو اختلف الزوجان فى المهر خمسة وعشرة من جنس واحد ووصف واحد وقس على ذلك سائر الصور والفروض وان كان ما اثبته غير داخل تحت ما نفاه اما لاختلاف جنس كخمس من حنطة مع عشرة من شعير او كدبس وعسل او كرباس وثوب او وصف كخمس من حمراء مع عشرة من صفراء او دار فى كذا مع دار فى غيره او فرس عربى مع خراسانى ونحو ذلك ففى هذا الفرض كل منهما مدع ومنكر غالبا وقد يكون المتنافيان ايضا احدهما مدعيا والآخر منكرا اذا وافق قول احدهما الاصل من الاصول المذكورة فى المعنى الى نفى واثبات كدعوى الحلول والتاجيل فى العقد فانه راجع الى عدم التقييد ووجوده ونحو ذلك وثالثها انه مع تقدير اشتباه المدعى والمنكر وعدم وضوحهما لا ريب ان المخرج الشرعى انما هو الصلح لعدم طريق غيره وفى استعمال القرعة ايضا وجه بناء على عدم ظهور احدهما من احدهما واما مع احتمال الامكان فرض لا يقطع على احدهما المدعى ولا المنكر كالخنثى فى الذكور والاناث فيمكن القرعة ايضا بناء على تعميم دليله وقد مر سابقا ويحتمل توجه الحلف على كل منهما فيسقط كلاهما وربما يتخيل ان هذا مخالف للقواعد لاصالة عدم توجه اليمين عليه ما لم يثبت انه منكر او لم يرد عليه اليمين واصالة عدم ترتب الاحكام اللاحقة للتحالف على كل منهما من فسخ او انفساخ او نحوها او نحو ذلك ويمكن ان يقال الصور المتوهمة المحتاج اربعة فان كلا منهما اما مدع ومنكر او احدهما مدع والآخر منكر او ليس احدهما بمدع ولا منكر اما الاخير ففاسد لو صح لترتب اجر جر كل منهما النفع الى نفسه وكذا الاول اذ لا يعقل كون كل منهما مدعيا

الا مع فرض كون الاخير غير ارخص بالادعاء الاول فيكون ذلك منكرا فكونهما مدعيين بدون منكر منهما غير معقول

وكذا كون كل منهما منكرين بلا مدع فانحصر الطريق في الواقع اما بكون احدهما مدعيا والاخر منكرا او بكونهما متداعيين فعلى

تقدير كونهما متداعيين فالتحالف في محله وعلى الفرض الاول فلا ريب في ثبوت اليمين على احدهما ولكنه مشتبه فيحلفان

معا فتسقط الدعوى فتامل لكنه على فرض وجود البينة لاحدهما يشكل الامر على القول بعدم سماع بينة المنكر او كونه

صاحب البينة وكذا في تعارض البينتين ويحتمل فيه كونه كالتحالف فتسقط الدعويان ويعمل على القاعدة من قسمة او قرعة او نحو

ذلك كما يظهر من موارد التحالف ورابعها انه على فرض حصول الشك في انه مورد التحالف او مورد تعلق اليمين باحدهما

يمكن هناك صورتان احديهما العلم بكون احدهما مدعيا والاخر منكرا لكن وقع الشبهة في تعيين وثانيتهما عدم العلم بوجود

مدع ومنكر ايضا فرجع الشك من اصل معرفة المدعي والمنكر ومن معرفة كون المدعي منكرا ايضا والمنكر مدعيا او لا

اما في الصورة الاولى فلا ريب في توجه اليمين على المنكر المعلوم كونه كذلك وان شك في كونه مدعيا ايضا واما توجه اليمين على

المدعي المشكوك كونه منكرا على خلاف القاعدة فيقتصر فيه على الاول ولا يتوجه اليمين على المدعي الا بعد ثبوت كونه

مصداقا للمنكر ولم يثبت فلا يمين فتسقط الدعوى بيمين واحدة وهذا اغلب صور الشك كما لا يخفى على من راجع اختلاف

الاصحاب في الحلف والتحالف والدعاوي المفروضة في تنازع العقود واما الصورة الثانية فيعلم حكمها مما سبق ومن ذلك انه

في صورة الاختلاف في قدر العوضين كالثمن او المثمن والاجرة والمنفعة او المهر او شرايطها كالاختلاف في شرط او في قدر

الاجل في الزيادة والنقيصة وبعبارة اخرى كلما كان النزاع في الاقل والاكثر في باب العقود وهي من باب الفروض المذكورة

في كلمة

في كلمة الاصحاب وقد ذكرنا ان اليمين على منكر الزيادة والوجه واضح وربما قيل في مثل ذلك بالتحالف

مدعيا ان العقد شيء واحد معين وقد شك في وقوعه كذلك وكذا كل منهما مدعي ما ينكره الاخر وليس هذا كدعوى

مال في الذمة ابتداء فيصير كل منهما مخالفا للاصل فيتحالفان ويرتفع المعارضة واذا انكشف ويرجع الى القاعدة

في مثل النكاح والى اجرة المثل في مثل الجعالة بعد العمل وفصل الشهيد الثاني ره في النزاع في قدر الجعل في باب

الجعالة بانه ان كان الاختلاف في اللفظ بان قال الجاعل اني قلت خمسين وقال العامل قلت مائة فهذا

موضع التحالف لمخالفة كل من الكلامين للاصل وعدم مرجح وان كان النزاع في الاستحقاق كما لو قال المتحقق

عليك مائة فقال الا الخمسين يحلف منكر الزيادة لاصالة البرائة وهذا التفصيل يجري في ساير العقود ايضا

مع انه لم يذكر ذلك في الثمن والمثمن واجرة الاجارة ونحو ذلك فيكون في الاختلاف في القدر وجوه

ثلثة التحالف وحلف منكر الزيادة والتفصيل في صورة النزاع والحق انه يحلف منكر الزيادة مطلقا حتى لو

وقع النزاع في اللفظ ايضا فان الاصل في اللفظ وان كان معارضا ولكن الاصل الحكمي وهو البرائة من

الزايد سليم عن المعارض ومع ذلك يدور كلام الاصحاب في كل باب   مما ذكرنا ظهر ان العمدة

معرفة المدعي والمنكر وهو من جملة المباحث الغامضة وفيما ذكرناه كفاية لمن تدبر لانطباقه على جميع الموارد

عند من له نظر ثابت ومن هنا تنبه على حل الاشكال المعروف في نزاع المشتري والشفيع في قدر الثمن وفي

نزاع الزوج والزوجة وورثة الزوج في كون نكاحهما دائما او منقطعا ومثله في المقامات التي يتنازع في اثبات

الاحكام التي يقتضيه اطلاق العقود من تعجيل ونحوه فان البحث في ان اصالة عدم التقييد هل يثبت دوام

النكاح وحلول الثمن مثلا ام لا بل هما من لوازم الاطلاق الواقعي واصالة العدم لا يثبت الاطلاق

والذي يختاره هو اجراء احكام الاطلاق فيحكم في تنازع الزوجة بالدوام وان كان بعض مشايخنا المعاصرين

يمنع من ذلك فتدبر   كل من يسمع قوله فعليه اليمين منكرا او مدعيا كما في تصديق ذي اليد احد

المدعيين وقبول قول المرتهن في الانفاق على الرهن وقبول قول الراهن اني دفعت المال على الحق

المرهون به دون غيره او اني اقبضت الرهينين دون الاخر وقبول دعوى الشريك شراء شيء لنفسه او له ودعوى

الودعي الانفاق على الوديعة وقول المستاجر في الانفاق وقول الامناء في التلف وقبول قول الوكيل في التصرف

وفي ثمن البيع والمتاع ودعوى المشتري كثرة الثمن في الشفعة في احد الوجهين ودعوى الوارث بعد اجازته ما زاد

من الثلث انه زعم القلة وقبول دعوى الوصي في التلف ودعوى الملتقط في الانفاق فان كل ذلك مما تقدم

فيه قول المدعي ولكنه بيمين عليه واما مقامات توجه اليمين على المنكر ففي الكثرة بحيث لا يعد ولا يحصى وبالجملة الذي

يسمع قوله ان كان منكرا فلا كلام في ثبوت اليمين عليه بعموم القاعدة السابقة والاجماع وخصوص ما ورد من النصوص

في الباب وان كان مدعيا فان كان سماع قوله بعد رد اليمين من المنكر او من الحاكم بعد نكول المنكر فلا بحث ايضا

في ثبوت اليمين عليه اذ لا يقدم قوله ح الا بحلف اليمين المردودة ولو نكل سقط دعواه الا في مقامات لا يمكن

فيها رد اليمين عليه وهي خارجة من البحث وان كان سماع قوله ابتداء من دون حاجة الى رد اليمين او النكول

كما في المواضع

كما في المواضع التي اشرنا اليها وغير ذلك كما يظهر بعد التتبع فلابد ح من اليمين ايضا الا فيما دل الدليل

على نفيه فيه والوجه في ذلك امور احدها ظهور الاجماع من الاصحاب على ان من تقدم قوله فلا بد فيه من اليمين بحيث

يحتاج في نفيه الى دليل دون اثباته كما لا يخفى على من راجع كلامهم وليس هذا اجماعا في الموارد الخاصة حتى ينفع

في مورد الشك ولا اجماعا على الاستغراق حتى لا يقبل التخصيص بعد تحققه بل هذا اجماع على القاعدة بمعنى البناء

فيما لم يدل دليل على عدم اليمين فيه على ثبوته اجماعا نظير اصالة الطهارة والبرائة ونحو ذلك من القواعد المجمع عليها

وثانيها ما حصل من الاستقراء والتتبع في هذا المقام في النصوص وكلام الاصحاب فان الغالب فيمن يقدم قوله اليمين عليه

بحيث يكاد يبلغ حد الاستيعاب ولم يخرج من ذلك الا مواضع نادرة جدا بل هي ايضا ليست من باب الدعاوي والتنازعات

في الحقيقة ففي باب الدعوى لا يظن ما خرج منه الا في غاية الندرة سواء كان ثبوت اليمين فيما ثبت بالنص كما هو

في كثير من الموارد او بالاجماع كما في بعض فمورد الشك الحاصل في نص واجماع يلحق به بعد هذا الاستقراء القاطع

للمقام المفيد للظن المتاخم للعلم وثالثها ان سماع دعوى المنكر قد عرفت انه بنص واجماع يحتاج الى اليمين مع

ان كلامه اما موافق للاصل او الظاهر وخلافه مخالف للاصل والظاهر او لهما فسماع قول المدعي لابد ان يكون

مع اليمين بالاولوية لان قوله اضعف من قول المنكر فكيف يعقل سماع قوله بلا حجة اصلا مع ان قول الاقوى

لا يسمع الا بحجة لا يقال ان قول المدعي من جهة ضعفه لا يسمع الا بحجة اقوى وهي البينة وهي اول الادلة

مع عدم الحاجة الى البينة فلا حاجة الى اليمين ايضا لانا نقول مع وجود البينة لا حاجة الى اليمين لانه الحجة

الاقوى والامع الدليل على عدم لزومها لا يلزم سقوط اليمين اذ لا اقل من تساويهما مع المنكر وبقى الاشكال مستلزم نفى
الاضعف لانه ظاهر التفصيل لكنه في مقام التفصيل بمعنى وجود البينة او يمين المنكر فان مع البينة لا عبرة
بيمينه مع يمين المنكر فحتى ما دل الدليل على اعتبار البينة في مقام تعدد حجتين التقابل وكون اليمين على المنكر
من ثبوت اليمين على المدعى بالاولوية من المنكر في صورة التقابل كما عرفت ولا تجعادعوى الاولوية من صورة
انضمام اليمين مع شاهد الواحد في المدعى فان قوله اذا انضم اليه خبر العدل الواحد لا يسمع ايضا الا يمين كما
في المقام يكشف يسمع هنا بلا بينة ولا يمين ولا ريب في اقتضاء الاولوية ثبوته مطلقا وتجعادعوى تنقيح المناط
والمساواة وعدم الفرق بين المدعى والمنكر في ذلك فاذا ثبت في المنكر نفع المدعى كذلك او عدم الفرق بين
الصور المشكوكة وبين الصورة التي دل فيها النص والاجماع على ثبوت اليمين فتدبر ثم ان الظاهر من قوله البينة
على المدعى واليمين على من انكر ان احدهما تمييز الوظيفتين وكون كل منهما واحد من الشخصين وثانيهما انه
لا يسمع قول احدهما بلا حجة وبعبارة اخرى مساق هذه العبارة يقتضى بكون الاحتياج في الدعوى في تقديم
قول احدهما الى الحجة ومرجع هذا الاستثناء والواقع واما البحث يبقى في تعيين ذلك فجعل الشارع الوظيفتين
وبينهما واما ان اصل الحاجة الى المرجح فهو مسلم ونظير ذلك في العرف واضح فان في صورة اختلاف زيد وعمرو لو قال
ان قول زيد لا يقبل الا بتصديق بكر وقول عمرو لا يقبل الا بتصديق خالد علم من هذه العبارة مضافا الى
معرفة الضميمتين ان قول شئ منهما لا يقبل بلا مرجح فيصير البشرى لهم وذلك ذاد لا الذين فيدل السياقه

الى الحجة كيف كان وليس الا البينة واليمين فمتى ما دل الدليل على نفى البينة فانحصر الطريق في اليمين وذلك
واضح وربما توهم ان مقتضى الاعتبار العقلي ايضا كونه كذلك فان المتداعيين من جهة كونهما مسلمين
مؤمنين متساويين في العبودية في نظر الشارع الاوجه لترجيح قول احدهما من دون شئ يكون حجة
وكاشفا عن الواقع رادعا عن الباطل مع تساويهما من سائر الجهات ولا ريب ان الكاشف فقط كلام احدهما لا مرجح
سوى اليمين لنفى البينة بالدليل والاثبات بالاجماع او غيرهما من ورود دليل مطلق في سماع قول المدعى بحيث
يكون نافيا لليمين في الظاهر فلابد من التأمل فيه فان كان اطلاقه مسوقا لبيان سماع قوله بلا بينة فلا دلالة
فيه على نفى اليمين فيثبت اليمين لقاعدة اخرى كما ذكره الاستاذ في مقامات كثيرة مع كون المسألة ومنعوا من لزوم تاخير
البيان عن وقت الحاجة بحاجة لزوم تاخيره عن وقت الخطاب والظاهر لا ينافى ثبوت اليمين من قاعدة اخرى
نعم لو كان صريحا في نفى اليمين او ظاهرا بحيث يدل على نفيه كنفى البينة فلا محالة لا مخرج من سقوط اليمين وظاهر
في باب العبادات المالية كالزكوة والخمس ونحو ذلك سماع قول المالك في الاداء وسماع قول الفقير في دعوى الفقر
من دون بينة ويمين ولعلهم استندوا في ذلك الى النص او الاجماع في هذه المقامات والا فبدونهما فالحكم لا يخلو من
اشكال والاطلاق ولذلك منعه عليهم جماعة وتوقف آخرون وللمسألة مقام آخر مقتضى القاعدة
عدم سماع قول المدعى الا بالبينة ولكن هيهنا قاعدة اخرى وهى ان كل شئ لا يعلم الا من قبل المدعى يقبل قوله
فيه وقد ذكر كثير من امثلة هذا الباب في العنوان السابق الذى ذكرنا فيه مراد السماع قول المدعى مع اليمين فان

الغالب فيما لا يعلم الا من قبله ومن هذا الباب قول مدعى اداء الزكوة والخمس ونحوهما ومدعى خلاف شرائط الوجوب
على احد الوجهين ومن هذا الباب قول الزوجة المستطيعة للحج بحسب المال في دعوى عدم الخوف عليها ولمنعها الاداء
مع دعوى الزوج الخوف عليها فان ذلك شئ لا يعلم الا من قبل الزوجة لنفسها لان الخوف امر نفسي ومن هذا
الباب ايضا سماع دعوى بكر النكاح بعد موت الطرفين الا في صغيرين او كبيرين او مختلفين بانه ما دعاها الى
الطمع في الميراث كما ورد في النص وكذلك دعوى ارادة الزوج في فدية الخلع كما ذكروه في بابه وسماع قول
المطلق في عدم القصد في الطلاق الرجعى وحيث توضيح ذلك وكذلك سماع قول النساء في الطهر والحيض وفي العدة
ووجود الحمل وعدمه ودعوى الصغر والاحتلام او الانبات باستعمال الشعر على العانة بالدواء حتى يسلم من القتل ونظائر
ذلك مما يطلع عليه المتتبع والوجه في قبول قول المدعى هنا من دون بينة امران احدهما ظهور الاجماع القطعى من
الاصحاب على ذلك فانهم في هذه المقامات يحكمون بسماع قوله مع يمينه بحيث يستفاد منهم كون ذلك من المسلمات المتفق
عليها لعدم النكير منهم في ذلك وتعليلهم بانه شئ لا يعلم الا من قبله يرشد الى ان القاعدة مجمع عليها عندهم
كما ذكرناه في العنوان بعدم ثمرة الاجماع في مورد ذلك او عدم امكان التخصيص كما ذكرناه في البحث السابق
ونحو ذلك مع تعليلهم بما هو اقوى حجة على ذلك فانه مع كونه دليلا بنفسه كاشف عن وجود دليل وثانيهما
ما علله في مثل دعوى الاعسار او غيره من فانه يقبل قوله للزوم تخليده الحبس لو لم
يسمع قوله حيث لا يمكن من الاثبات في الواقع صادق وهذا التعليل ينطبق على كثير من الموارد ولا فرق بينها

غير المعدم القول بالفصل اصلا وثالثها ان ظاهر قوانين الشرع كون كل شئ فيه مخرج من الشرع والا فوجود شئ
من التنازع لا مخرج له شرعا ولا مخلص غير معلوم كيف والشرع مبنى على قطع الخصومات وطى الحكومات فاذا كان المدعى
يدعى شيئا لا يمكن فيه الاثبات بالبينة فاذا بنينا انه لا يسمع قوله ايضا فهو غير مخرج ولا مخرج غير ذلك لزم العجز
عن قطع الخصومة وبقاء التشاجر وهو ينافيه وضع الشرع وليس المانع الا سماع القول مع اليمين كما لا يخفى على من تدبر
وان احتمل غيره في بادى النظر ورابعها ملاحظة الاستقراء والتتبع في اغلب هذه الموارد وانه مورد نص او اجماع غالبا
والمشكوك فيه يلحق بذلك ايضا وخامسها دعوى تنقيح المناط وعدم الفرق بين ما دل فيه النص على السماع كما في خبر زرارة
في باب كون الحيض والعدة للنساء متى ادعت صدقت وبين غيره اذ نحن نعلم انه ان العلة ليس الا عدم امكان
الاطلاع حتى يمكن الاثبات بالبينة وهو موجود في غير مورد النص والفارق ملغى وسادسها ما ورد صريحا في بعض روايات
المسألة من التعليل بانه لا يستطيع ان يشهد عليه على ما رواه بعض مجتهدى المعاصرين وان لم اعثر عليه في كتب الاخبار
لقلة التتبع فان هذا التعليل بمنزلة القضية الكلية في سماع قول المدعى في كل مقام لا يستطيع الاشهاد عليه وهو الذى
نعبر عنه بانه شئ لا يعلم الا من قبله ووجه عدول الاصحاب عن هذه العبارة بتلك العبارة ان ليس عدم استطاعة المدعى
هو الداعى الى قبول قوله لانه ربما تكون البينة غير موجودة من الاصل او ميتة او نحو ذلك ولا يقبل فيه قوله بل المراد
كون الدعوى مما لا يستطاع اقامة البينة عليها اصلا في حد ذاتها ولذلك عبروا بانه شئ لا يعلم الا من قبله كيف
يطلع عليه غيره فتدبر وربما توهم ان سماع قول المنكر بيمينه ليس الا من جهة كون دعواه راجعا الى النفى في مقابل دعوى المدعى

الاثبات والنفي مما لا يمكن الاشهاد عليه الا في مقام يرجع الى الاثبات فينبغي ان يكون المدعي ايضاً اذا ادعى شيئاً
لا يمكن الاشهاد عليه يقبل قوله بيمينه فتم اذا عرفت هذا فنقول الاقرب ان سماع قول المدعي فيما لا يمكن الاشهاد عليه انما
هو في صورة عدم اظهار خلافه فان اقراره وظاهر كلامه حجة على نفسه فلا يسمع بعد ذلك دعوى خلافه وان لم يعلم
الا من قبله حيث يمكن استعلامه باقراره او بظاهر كلامه ذكر الاصحاب فيه اليمين والا لم يتوجه دعوى المنكر خلافه حتى
يحتاج الى يمين لان الغرض ان المنكر لا يطلع عليه حتى يدعيه ويشترط في توجه الدعوى كون الشيء مما يمكن كون
المدعي عالما به وكذا في صورة توجه اليمين على المنكر ايضاً يشترط كون الدعوى مما يمكن الاطلاع عليه للمدعي
ويكفي في ذلك امكان استعلامه باقرار المنكر فلا يضر كونه مما لا سبيل اليه وبهذا المعنى علل جماعة من الاصحاب
في توجه اليمين في كثير من الابواب فنقول لو ظهر من اقرار المدعي او من ظاهر كلامه ما ينافي ما ادعاه ثانياً لا يقبل قوله
لانه مكذب لنفسه وان كان الشيء مما لا يعلم الا من قبله لان ذلك يعلم من قبله في الحقيقة ولذلك لا يسمع دعوى
المقر والبايع او غير ذلك من العقود والايقاعات عدم كونه قاصداً للمعنى بعد الوقوع فان ظاهر ما صدر عنه من
العقد والايقاع كونه قاصداً فدعوى خلافه غير مسموعة وان كان هذا مما لا يستطيع الاشهاد عليه فان علم القصد
في القلب مما لا يطلع عليه غير المدعي ومع ذلك فهو غير مسموع لمنافاته لظاهر ما صدر منه وبالجملة حيث ان
ظاهر الالفاظ والافعال حجة على القائل فلا يكون مما لم يعلم حتى يقبل قوله بل يكون مما علم خلافه شرعاً فتدبر فان ذلك
فتح باب عظيم وحل اشكال من المقام كذلك واما قولنا في الطلاق الرجعي لو ادعى الزوج عدم القصد او عدمه الى آخره قبل

في العدة

خروج العدة يسمع مع ان ظاهر صدور الصيغة منه خلافه فلا اشكال فيه لان هذا دعوى متعلق بالغير لجواز رجوعه
على زوجته وان كان في الواقع طلقها فالزوجة لا تقدر على المعارضة واما كون ذلك في الواقع طلاقاً او رجوعاً او بدون
ذلك فيظهر ثمرته في الطلاق الثالث المحرم ونحوه وهو تكليف متعلق بالزوج وهو ابصر بنفسه ويعرف تكليفه نعم متى
ما عارض حق الغير فلا يسمع بل يؤخذ بالظاهر كما لو ادعى ذلك في الطلاق البائن او في الرجعي بعد خروج العدة فانه
لا يسمع الا بتصديق الزوجة فتدبر يذكر فيه فوائد مختصرة تشير الى بعضها الشهيد ره وتشير الى انه
فيها على سبيل الاجمال حتى يعتمد عليها في مقاماتها فائدة النكول ليس حجة على الناكل للاصل وعدم دلالته على المدعى
لجواز كون ترك اليمين للتعظيم كما ورد من فعل الائمة ع كذلك تعظيما لله تبارك وتعالى وظاهر النص عدم ثبوت قول
احدهما الا بالبينة او اليمين وما ورد في بعض الاخبار من ان بالنكول يلزمه الحجة قضية في واقعة لا تسري اليها اذ لم
مسموعة في قبال ما هو اقوى منها نعم استثنى الشهيد ره مواضع وقال بالحكم فيها بالنكول كدعوى المالك تبديل النصاب
او اخراج الزكوة لو قلنا بانه يسمع مع اليمين ونكل والحق انه ليس من هذا الباب وكصورة كون المدعي غير المالك
مع تعذره كالقاضي وناظر المسجد والوقف والوصي ونحو ذلك مع نكول المدعى عليه والوجه في ذلك عدم وجه
لخروج الدعوى الا يمين المنكر والقضاء عليه بنكوله لعدم جواز يمين المدعي هنا وقس على ذلك غيره فائدة الحلف
لاثبات مال الغير غير جائز والوجه فيه الاجماع وعدم امكان الاطلاع على افعال الغير غالبا ولان الحلف انما هو لحصول
الوثوق بالواقع ولا يوجبه حلف الغير لجواز عدم اطلاعه بالواقع على اصل الدعوى والمنكر والعمدة في ذلك فيما ادا

ولا ثمرة في ذلك ليمين الغير ولان مقتضى الادلة كون اليمين والبينة على المدعي والمنكر ولم يقم دليل على جواز
النيابة والوكالة والولاية فيه ومقتضى الاصل عدم ترتب الآثار الا بعد ثبوت كون يمينه كيمين الاصل والاصيل
عليه ودعوى صدق المنكر على الوكيل والولي والوصي فيتوجه عليه اليمين كما ان المدعي يصدق عليهم فيتوجه اليه اليمين
المردودة مدفوعة بمنع ذلك بل دعواه دعوى الاصل وانكاره كذلك وكون دعواه وانكاره نائباً مناب الاصل
والمولى عليه لا يقتضي كون حلفه كذلك فتدبر وههنا صور يخلف منها كامتناع المفلس من الحلف مع وجود شاهد
بدين له وامتناع ورثة المديون من الحلف مع وجود شاهد بدين للميت فانه يحتمل فيهما جواز حلف الغرماء مع
الشاهد او لم يكن هناك شاهد ورد المدعى عليه اليمين او نكل فانه يمكن القول بالرد على الغريم وصورة اجبار
الراهن الجارية ودعواه اذن المرتهن مع نكول المرتهن والراهن فانه يمكن احلاف الامة وفي صورة الوصية
لام ولده بعيد فوجد مقتولا بعد الوفاة وهناك لوث فانه لو نكل الورثة من اليمين يحتمل احلاف ام الولد كما ذكره
الشهيد ره في قواعده فائدة الحلف اما على اثبات كما في ضميمة الشاهد واليمين المردودة من المنكر او الحاكم مع
النكول ويمين المدعي فيما لا يعلم الا من قبله واما على نفي كيمين المنكر وعلى التقديرين فاما على فعل غيره فهذه اقسام
اربعة والحلف في الكل على البت والقطع الا في الحلف على نفي فعل الغير فانه على نفي العلم والوجه في ذلك ان
المتبادر من الادلة كون الحلف اثباتاً ونفياً على نفس المدعي كما ان البينة عليه فمورد اليمين على من انكر مبني على كون
انكاره لا لعدم علمه بذلك لكونه على البت انما هو مقتضى الادلة مع ان الحلف على عدم العلم لا يعد عرفاً حلفاً على ذلك

النفي

المدعى واما في صورة نفي فعل الغير فحيث ان الحلف يعتبر فيه القطع والشرع ما وجه لا يمكن حصوله غالباً في نفي فعل الغير لعدم
انحصاره وعدم جريان اصالة عدم الفعل المعاد ختمه بغيره بعد القطع بصدور فعل منه اكتفي على نفي العلم حذراً من الحلف
على ما لا يعلم ومن هنا ظهر ان فعل الغير لا خصوصية فيه فنقول لا بد من كون اليمين على البت الا فيما لم يكن الاطلاع عليه
غالباً ولذلك لو كان فعل الغير اجمالي النفس بحيث يمكن من الاطلاع لزم الحلف على البت كما لو ادعى عليه جناية
بهيمة واكثر نظراً الى ان البهيمة لازمة لها والتعلق بذمة المالك فرع التفريط فتصير الدعوى راجعة الى ما يمكن
الاطلاع عليه فيعتبر القطع ويمكن دعوى ذلك فيما لو ادعى جناية عبده لو قلنا بان العبد لا ذمة له ايضاً فائدة
كلما لم يرد فيه حد من الشرع في المعاصي ففيه التعزير والوجه فيه عموم ما دل على النهي عن المنكر والامر بالمعروف وما
دل على الاعانة على البر والتقوى ومن جملة افراده تعزير العاصي ولا يكون مجرد سكوت الشارع عن بعض المعاصي وعدم
وجود تحديد فيه دالاً على العفو بدون ذلك وتحديده موكول الى نظر الحاكم لانه طريقة الامر والنهي فيعزر بما يراه
يؤثر سيما مع النظر الى ما ورد من عموم دليل الولاية فائدة فاعل الكبائر يقتل في الرابعة بالنص والاجماع مع تخلل الحد في
الاولى وفي الثالثة قولان سواء كان مبيناً على حرمته بمعنى الرد او لم يراجع والاحوط القتل في الرابعة مضافا بالاحترام الدم
وان كان في رواية يونس ان اصحاب الكبائر كلها اذا اقيم عليهم الحد قتلوا في الثالثة فائدة كلما لم يرد فيه دية في شيء من
الجنايات ففيه الحكومة والوجه ان قاعدة الضمان تقتضي بالقيمة خرج ما ورد من الشرع لنص على اعتبار قدر معين ويبقى
الباقي تحت الدليل فيقوم صحيحاً ومعيباً بالجناية ويؤخذ ما به التفاوت وهذه القاعدة في العبد باقية على ذلك فان

قيمته وفي الطرافة بالنسبة نعم لو زادت قيمته عن دية الحر ردت اليها قيل الا في الغاصب فانه يؤخذ باشق الاحوال

وفي الحر الحرث فماله مقدر دون غيره ويكون العبد اصلا للحر فيما لا مقدر له كما ان الحر اصل في المقدرات فائدة

المملوك نصف الحر في الحدود كما في رواية يحيى بن ابي العلاء عن الصادق ع ان حد المملوك نصف حد الحر ومقتضى عمومات

الادلة في الشارب والزاني والقاذف والاعلى ونحو ذلك مضافا الى النصوص الخاصة وكساوا في الحد وفي رواية

ابي بكر الحضرمي التساوي في حقوق المسلمين والتنصيف في حقوق الله وذكر من الاول القذف ومن الثاني الشرب والزنى

وهذا يمكن ان يكون جمعا للاخبار والادلة المطلقة ولكن الاصحاب لم يظهر بناؤهم عليه وقال الشهيد الثاني رواية

التنصيف اوضح واخبارها اشهر والاوفق بالاصل التنصيف — اقرار العقلاء على انفسهم جائز

كما ورد في المرسل النبوي المنجبر بالفتوى والعمل الغني عن اعتبار سنده بعد تلقي الاصحاب بالقبول بل العامة ايضا كذلك

بل ربما يدعى ان ذلك ضرورة الاديان والملل ايضا فيصير الحجة في هذه القاعدة امورا احدها الاجماع المحصل على حجية

الاقرار المستفاد من تتبع كلماتهم وثانيها منقول الاجماع على هذه القاعدة في عباراتهم فرق ... وثالثها كون

قوة العاقلة تحكم بذلك كما يرشد اليه كون ذلك ضروري الملل والاجماع منهم سوى ... وان كان في حكم العاقلة بذلك تردد

ورابعها جريان السيرة المستمرة قديما وحديثا في كل عصر ومصر على ذلك الكاشف عن كونه في زمن الشارع كذلك ولولا

لذلك لم يبق كذلك ولاشتهر خلافه وتواتر مع انه قد انعكس الامر وخامسها ما ورد من النصوص الخاصة في مقامات على اعتبار

الاقرار كما في باب الحدود وغيره والقائل بالفرق بينها وبين غيرها او لا فارق بين المقامات وسادسها عموم الخبر النبوي المشهور

وهو العمدة

وهو العمدة في استدلال الاصحاب في كل باب وليس ما ذكرناه من الاجماع محصلا او نقلا وكذا السيرة من قبيل المجملات التي

لا يتمسك بها في مورد الشك اذ الاجماع على حجية الاقرار من حيث هو كذلك يقتضي حجيته في كل ما لم يقم عليه الاقرار الا ما علم

كونه مجمعا عليه بالخصوص فان الاجماع على القاعدة ليس الا كالخبر الصحيح في العموم فلا يلزم قطعية افراده ولذلك يقبل

التخصيص ويتمسك به في مورد الشك واوضح من ذلك منقول الاجماع فانه في قوة الخبر بل هو خبر في الحقيقة والنصوص

الخاصة بعد ضميمة عدم القول بالفصل حيث بحجية الاقرار من حيث هو اقرار فلا يختص الدليل النافع في مورد الشك على

عموم الخبر وقد مر نظير هذا الكلام في المقامات السابقة ايضا وبالجملة لا ريب ان الاقرار ليس معنى جديدا في الشرع

من الشارع او المتشرعة بل هو باق على معناه اللغوي والعرفي وهو القرار بمعنى الثبوت والاقرار بمعنى الاثبات وكلمة على

هنا ظاهر في الضرر والعقلاء جمع محلى باللام مفيد للعموم باجماع اهل العربية والمراد بالجواز ان كان معنى الاباحة

معناه ان اثبات كل عاقل شيئا يضر بنفسه جائز ليس بحرام ولكن المراد ليس ذلك والا لم يكن لاقرار العاقل

على نفسه خصوصية فانه يجوز على غيره ايضا مع ان الظاهر من الخبر الاختصاص مع انه لا يلائم مورد استدلال هذا الخبر

لكفى وان اريد الاباحة لجاز اقرار المجنون ايضا لانه مباح الا ان يقال ان المراد الجواز الشرعي للعاقل وفعل المجنون

لا خطاب فيه من الشرع بل هو كافعال البهائم والظاهر ان الجواز هنا بمعنى المضي والنفوذ وهو المتبادر من سياق العبارة

وان كان لفظ الجواز لو خلي ونفسه لا يدل على ذلك بالخصوص مضافا الى بعد ارادة معنى الاباحة هنا نظرا الى ان الاقرار

هو كسائر الاقوال التي يبين في الشرع ما يحرم فيه وما يحل والاقرار ايضا من ذلك فما وافق الواقع صحيح مباح وما خالفه

فهو حرام مع ان اباحته انما هو على طبق الاصل فبيانه يصير تاكيدا بخلاف ارادة الحكم الوضعي فانه يصير تاسيسا وهو اولى

من التاكيد مع ان اقرار العاقل على نفسه ليس بمباح على الاطلاق بل هو محرم فيما خالف الواقع او كان اضرارا على نفسه بلا مجوز

او كان اظهارا لما يجب عليه اخفاؤه فالحمل على الاباحة مستلزم للتخصيص الكثير بل تخصيص الاكثر بخلاف ما لو حمل على معنى النفوذ فانه

لا تخصيص فيه اصلا مع ان الكلمة مع فهم الاصحاب الذي هو اقوى قرينة في الباب ومورد ذكر هذه الرواية في لسان المعصومين

والصحابة شاهدة على ارادة الحكم الوضعي فيكون حاصل المعنى ان ما اثبته كل عاقل على نفسه فاثبتوه عليه فهو نافذ عليه ماض في

حقه ولا يحتاج صرف الجملة عن ظاهره بتقريب ان رب شيء يقر به ليس بثابت في الواقع فلا وجه للحكم على الكل الا ان الظاهر

من الخبر كون الاقرار نافذا في حقه ونفوذه عبارة عن البناء عليه وفرض كونه في الواقع كذلك وهو لا يقتضي كون الواقع

فان الحكم بلزوم اتباع البينة مثلا لا يستلزم كون مدلولها مطابقا للواقع ايضا والمتبادر من النفوذ النفوذ من جهة كونه

على نفسه وان لم يذكر المتعلق لكنه ينصرف الى ما سبق فيصير اقرار العاقل على نفسه نافذا على نفسه الا على غيره والا نفع

ولو جعل قوله على انفسهم متعلقا بالجائز دون الاقرار فيكون المعنى اقرار العاقل مطلقا ماض في ضرر نفسه فان كان محض ضرر

على نفسه فلا بحث وان كان فيه نفع وضرر مضى في ضرره دون نفعه وان كان نفع فقط لم يمض اصلا وان كان ضرر

له ولغيره مضى على نفسه دون الغير وعلى هذا القياس وهذا اوضح في افادة المعنى من تعلق الجائز بالاقرار لان معناه

يصير الاقرار المضر بالنفس نافذ وانصرافه الى الحيثية يحتاج الى تامل بخلاف اقرار العاقل يمضي على ضرر نفسه فتدبر وعلى

كل حال فهو مفيد للمراد وليس المراد به الخبر لانه بعيد عن منصب الشارع مع لزوم الكذب لو بقي على اخباره لان اقرار العاقل على

نفسه قد لا يمضي

نفسه قد لا يمضي فيه بل المراد بيان انشاء الحكم وكون الاقرار نافذا بحسب الشرع فيخرج من الخبر ان اقرار كل عاقل

على نفسه نافذ في ضرره وحجة في اخذه به شرعا ويبقى الكلام هنا في مباحث احدها ان الاقرار لا يدور مدار اللفظ

الصريح والدلالة المطابقية بل كل كلام دال على المدعى وعد في العرف اقرارا فهو حجة سواء كان ابتداء الكلام او

بالتصديق بعد السؤال او بالجواب بما يستلزم قبول ما ذكر كقوله اعطيتك بعد قوله لي عليك عشرة فان الظاهر

كونه كما قال ولذلك عقد الاصحاب هنا بابا لتمييز الاقرار عن غيره وليس ضابطه الفهم في الفاظ الاقرار ضابط في الحكم

ولا مستندا الى دليل خاص بل الظاهر انه نزاع في كون ذلك اقرارا او عدمه وقد اطال في ذكر الامثلة جماعة من علمائنا

كالعلامة وغيره والميزان صدق كونه اقرارا واثباتا بدلالة معتبرة من الالفاظ مقصودة في الظاهر وكلما شك في

صدق الاقرار عليه فالاصل عدم ترتب الحكم عليه ولا يحتاج بعد ذلك الى تتبع الجزئيات او كيفيات التكلم

الكلام مما لا تنضبط ولكن ينبغي ان يعلم الميزان هو فهم المراد عرفا وان كان بلزوم عرفي لا فهم المراد بغير ما يفهم

العرف فانه ليس بحجة وان كان لازما عقلا ومن ذلك يتضح الحكم فيما وقع بينهم من النزاع في ان المدعي عليه مثلا

لو قال ان شهد علي فلان فهو صادق فهل يكون اقرارا كما زعمه بعضهم نظرا الى ان هذا الكلام يستلزم ثبوت الحق في

الواقع عقلا باقراره بصدق الكلام وثبات الحق لانه يستحيل الانفكاك اذ لو لم يكن الحق ثابتا في ذمته لم يكن فلان صادقا

على تقدير الشهادة وهذه المقدمة قطعية وجدانية فبعكس النقيض كلما كان صادقا على تقدير الشهادة فالحق ثابت في ذمته

المقر والمقدم ثابت باقراره فكذا التالي او لا يكون اقرارا لان العرف لا يعدون هذا اقرارا بالاشتغال بل يتلقونه غالبا

في مقام التعليق على الامتناع ويريدان به انه لا يشهد على ذلك اصلا ومن ملاحظة ذلك يظهر لك ان المدار ما يسمى في
العرف اقرارا وما يحكى فيه ليس منه والمرزوم القطع عدم نافع وثانيها ان الاقرار يكون بالاشارة المفهمة عند العجز عن الكلام
لا تقبلها عليه عرفا فيدخل تحت العموم ولما مر من دليل قيام اشارة الاخرس مقام الكلام مطلقا ولا فرق بينه وبين غيره وفي
كونه بالكتابة مع القدرة على الكلام اشكال في عدم ترتب الحكم عليه لعدم صدق الاقرار عليه وان علم كونه قاصدا او شاهد به
كاتبا والماع العجز فالظاهر ايضا عدمه للاصل وعدم صدق الاقرار نعم الكتابة كالقول وثانيها ان الشيء المقر به قد يكون مالا
وقد يكون حقا وقد يكون نسبا والمال قد يكون عينا في يده وقد يكون كليا في ذمته وكل ذلك داخل تحت عموم النص لما
فيه من حذف المتعلق فان اقرار العاقل على نفسه جايز في اي شيء كان ولا فرق بين الاقرار بمال معلوم معين او مجهول
لعموم الدليل ولان المقر قد لا يعلم تفصيله ويقر بالمجمل حتى يحصل البراءة بصلح ونحوه ويرجع في تفسيره اليه وتفسيره بما
يمكن انطباقه عليه ومن هنا انتشرت الفروع في ذلك وتخلوا في الامثلة والضابط ما ذكرناه وثالثها ان
المقر على العاقل قد يكون من انكاره لا من اقراره كما لو قيل ان هذا مالك فقال ليس هذا مالي او تستحق هذا الحق علي
فقال لا استحق ونحو ذلك وبعبارة اخرى قد يكون بلفظ النفي بطريق الاثبات فهل هذا ايضا داخل في عموم الاقرار
اولا بل الاقرار ما كان اثباتا لامر هو ضرر او سبب للضرر واما النفي فلا يدخل تحت الاقرار بل هذا يسمى انكارا والقول
ان النفي اذا وقع في مقابل اثبات كما هو في المثال المفروض بعد انكار المال بنسبته الى الاخر ولو وقع مؤكدا النفي اخر
يسمى اقرارا كما لو قيل انت لا تستحق في هذا المال شيئا قال لا استحق او ليس هذا لي فقال نعم ليس لي ونظاير ذلك

والثمرة تظهر فيما لو رجع من النفي الى الاثبات كما لو قال هذا ليس مالي ثم ارتد وقال مالي فهل يدفع اليه او لا لانه
انكار بعد اقرار فلا يسمع والنفي ايضا قسمان تارة يكون لازما لنفي وتارة يكون ابتداء كما لو قال المالك التي بايعتك
وقال المشتري بعتني بمائة والفرض ان العين تالفة فيتحد بين المالك يستحق القيمة ولو فرض انها خمسون فالمالك
نافى للخمسين الزايد بنفيه البيع وانكره المشتري وقال البايع بعته بمائة فحلف المشتري وضمن القيمة وكانت
مائة وخمسين فالبايع قد نفى الخمسين الزايد باثباته البيع بمائة ولو قيل انك تستحق علي مائة فقال لا استحق عليك
شيئا يصير النفي ابتداء فلو فرض ان المشتري او البايع رجع عن نفيه الزايد وقبل دعوى الاخر فهل يعتبر ذلك ام لا
بل هو انكار بعد الاقرار فلا يسمع ظاهر الاكثر في هذه المقامات عدم الفرق بين النفي والاثبات والاقرار عبارة عن
تقرير شيء يضر بالنفس سواء كان اثباتا او نفيا وليس معنى الاقرار الاثبات المصطلح حتى لا يشمل صورة النفي
وما يقال ان بعد نفيه العين عن نفسه والحق عن نفسه اذا رجع بعد ذلك واراد الاخذ يا خذ لانه لم يخرج بالنفي
عن ملكه كما نص عليه بعض الاصحاب في مقامات عديدة فليس من جهة عدم العبرة بالنفي بل من جهة ان صاحب اليد اولى الذي
اذا اقر بانه شيء وانكره زيد وقال ليس لي والفرض انه ذو اليد ايضا غير مدع للملكية يبقى مجهول المالك فاذا ادعى
من انكره اولا بلا معارض يدفع اليه لجواز التذكر بعد نسيان او نحو ذلك وما يتفق في دعاوي ابواب العقود في نحو
انه يثبت اقل الامرين مثلا ونحو ذلك لان الزايد ينفي باقراره او باقرار الاخر لانهما معا كما هو الغالب فهو على فرض
بقائهما على ذلك الوضع فلو فرض بان من انكر الزايد ابتداء ومن جهة اثبات شيء اخر لو رجع وقال باني اقول مثل

ما تقول فاعطني ما ذكرته اولا لا استحق ذلك من دون بحث وشبهة كما لو قال العامل جعلت في اجرة خمسين والمالك جعل
الجعل مائة فحلف رجع الى اجرة المثل حيث كان العمل بالاذن فلو كانت اجرة المثل مائة فقد نفاه العامل عن نفسه بدعواه
الخمسين فلا يستحق سوى الخمسين ولو فرض ان العامل رجع عما كان يذكره اولا وقال استحق عليك اجرة المثل كما كنت ذكرتها
في كلامك الاول فهل يلزم الجاعل بدفع تمام الاجرة بمقتضى اقراره مع ارتفاع المعارض او ان هذا كالاقرار نفي ذلك
ايضا اقر على نفسه بالنفي فليس له المطالبة وان كان ذلك في الواقع مشغول الذمة ظاهر الاكثر ان المقر بنفي الشيء عن نفسه
يلزم بالنص ولو رجع من اقراره السابق ليس له مطالبة ما نفاه وان كان المقابل ايضا اقر له بذلك نعم في صورة العين الخارجة
نصوا على انه يا خذه والوجه ما ذكرناه واما في الذمة فليس كذلك بل يقولون لا مطالبة وان وجب على المقابل الايصال فيما بينه وبين الله
تبارك وتعالى ولو قيل بان كل اقرار بما نفى حق او نفي ملك او نفي استحقاق مال اذا رجع صاحبه عنه مع كون المقابل
مقرا له بالحق يستحق ذلك لانه مطالبة من دون معارض كان وجها من دون فرق بين العين والدين اما
رجع الثاني الى الاثبات فرجع المثبت الى النفي كما لو قال لك علي كذا فقال ليس لي عليك ثم جاء وقال اعطني
ملكك الذي اقررت به فاني مقر به فقال الاخر ليس لك علي شيء فهل يؤخذ المقر المثبت باقراره السابق والنفي
الاخير به بعد الرجوع عنه بالعكس فيؤخذ الثاني بنفيه ولا يسمع بعد ذلك دعواه او يتعارض النفي والاثبات
السابقان ويتساقطان ويصير هذا دعوى جديدا يرجع فيه الى البينة واليمين ولا وجه للاقرار في ذلك وربما يقال ان
الاقرار اذا عارضه نفي المقر له يتساقط لان عدم المعارض من شرائط النفوذ نظرا الى ان الجمع بينهما غير ممكن والترجيح من

دون ترجيح قبيح فيتساقطان فالمال الذي اشتغلت الذمة به بسبب من الاقرار في الظاهر لو اقتضى وجوب دفع المال واقر له
بالنفي اوجب الامتناع من الاخذ وعدم جواز الاخذ لزم من ذلك التكليف بالا يطاق فلا وجه لحكم الا بالثبوت ولا بعدم
جواز المطالبة هكذا افاده بعض المعاصرين وفي ذلك محل النظر من وجوه اما اولا فلما اشرنا اليه من الشبهة في كون النفي
داخلا في الاقرار ام لا سيما اذا كان في مقابله اثبات والدليل على حجية الانكار بنفسه حتى يلزم به صاحبه واما ثانيا
فلانه لو فرض كونه كذلك فلا معارضة هنا لجواز التزام كل منهما بحكم اقراره اما المقر بالاشتغال فبالتزام الدفع واما المنكر
فبعدم المطالبة وليس معنى عدم المطالبة عدم الاخذ كما توهمه الفاضل المعاصر حتى يلزم التكليف بالا يطاق بل عدم التسلط على
الاخذ واذا لم يعط فيصير محلا ان المقر بنفسه بالثبوت يجب عليه الدفع فاذا دفع جاز للثاني اخذه لانه اما ان يدري انه
ماله واما لا يدري به وعلى كل حال فهو جايز فانه اذا دفع لاحد بلا وقال هذا شيء انت تطلبه مني وخذه ونحو ذلك يجوز له
لي اخذه وان لم اكن عالما بذلك بلا شبهة واذا لم يدفع ويمضي لم يجز للثاني الزامه بالدفع وهو المطالبة وبينه
وبين الاخذ اذا اراد الاخر الدفع بون بعيد فاي تكليف بالا يطاق يلزم من ذلك حتى يتعطل الامر ويمتنع
الجميع وثالثا يمكن القول بعدم كون النفي معارضا للاثبات غايته انه لا يدري ان له حقا عليه والمقر يثبته ونحو
عدم علم المقر له فيمكن الحكم بوجوب الدفع وجواز المطالبة ايضا اذا رجع المنكر من انكاره وقال انه ملكي الذي اقررت به
كما في الرجوع عن اليمين التي انكر وبالجملة يحتاج تنقيح هذه المسألة الى بسط مقال لو شرع حال ينفعنا عنه الاستعجال
ورابعها ان الاقرار في ضرر الغير لا عبرة به لو انفرد واشتمل من دون مدخلية ضرر نفسه واما تركب من ضرر نفسه وضرر غيره

ثمرة يكون المعرض قابلا للانفكاك كما لو اقر احد الشريكين في دار ان نصف هذه الدار لزيد فيصير المقر له شريكا مع المقر
دون شريكه فينفك الحكم فان الشريك ياخذ نصفه تماما ويبقى النصف الآخر بين المقر والمقر له اثلاثا او بالتنصيف
على الوجهين في محلها وكذلك لو اقر بجميع حصته وحصة شريكه فانه يمضي في حصة نفسه ومرة لا يكون الا في الشيء
الذي اقر به في ذاته قابلا للانفكاك وان كانت الآثار واللوازم قابلة للتفكيك كالاقرار باني عبد لزيد
فانه لا ينفك عن كون الشيء مشتريا في الواقع وكالاقرار بالزوجية وبالنبوة ونحو ذلك من الامور الارتباطية
الغير القابلة للتفكيك وظاهر الاصحاب في ذلك ايضا اجراء احكام الزوجية والنسب ونحو ذلك على المقر دون
المنكر فينفك الكلام ايضا بحسب الاحكام والوجه فيه ان ترتب هذه الاحكام لا يدور مدار وجود الموضوع في الواقع
بل المعتبر الثبوت ولو شرعا فان ما يثبت بالبينة كما لو علم في الواقع مع احتمال كذب الشهود وفي جعل
الشارع الاقرار سببا لترتب الحكم على المقر كان الموضوع في حقه بمنزلة الثابت واقعا فيلزمه احكامه وكون
الموضوع في الواقع مما لا يقبل التفكيك فاما الثبوت عليهما معا انما ينفع لو كان الحكم تابعا للواقع ولو كان
بالتعبد فهو قابل للتفكيك وظاهر الدليل كون الاقرار نافذا على المقر تعبدا وربما يذكر لذلك وجه آخر وهو
ان الموضوع الواقعي تترتب احكامه على من علم به ولا تترتب على من جهل فان من علم بان فلانة زوجته ترتب
عليه احكامه فلا يجوز له نكاح امها واختها ونكاح الخامسة الى غير ذلك وان لم تكن في الواقع زوجته لان
العمل بالمعتقد واجب وان لم يعلم بانها زوجته لا تترتب عليه احكامه وان كان في الواقع زوجته لان الاحكام

مشروطة

مشروطة بالعلم بالتكاليف فصار الحاصل ان المدار على الاعتقاد وافق الواقع ام خالف فاذا كان كذلك
فمن اقر بان فلانة زوجته فقد اخبر عن اعتقاده بذلك وانه علم به فيترتب عليه احكام العلم ومن انكر فهو
غير عالم فلا حكم عليه وهذا ليس بحكم الموضوع الواقعي ولا حكم الاقرار تعبدا بالشرع بل انما هو حكم الاعتقاد اللازم الاتباع
المعلوم باقراره وهذا الوجه مخطور فيه وان اعتمد عليه بعض المعاصرين لان الحكم الناشي عن الاعتقاد والالزام به في الشرع
بل يحول مع الاعتقاد والمفروض ان في باب الاقرار يلزم المقر بما اقر به ولو كان لا اعتقاد لتبين له التكليف على
ما يعتقده وهو ابصر بنفسه مضافا الى ان الاعتقاد اذا دار الحكم مداره ينبغي ان المقر اذا رجع يقبل انكاره لانه
يكشف عن انقلاب اعتقاده الموجب لتغير الحكم ولا يمكن منع ذلك لان الاعتقاد شيء لا يعلم الا من قبله فينبغي
سماع دعواه فيه كيف كان وهو شيء قابل للتجدد على ان الاخبار لو كان عن اعتقاده فقال اني اعتقد ان فلانة زوجتي
لكان في اجراء حكم الاقرار على ذلك اشكال لان المتبادر من ادلة الاقرار ان يخبر المقر عن الواقع حتى يثبت الحكم
للموضوع تعبدا بمعنى كون الموضوع المقر به كالواقعي في نظر الشارع لا انه يخبر عن اعتقاده فيلزم بما يعتقده فلو
قال هذا لك باعتقادي لا نسلم كونه اقرارا ولو قال كذا كان اقرارا وان كان الانسان غالبا لا يقول الا
ما يعتقده ولا يلزم فيه مطابقة للواقع كون الاخبار عن الاعتقاد اقرارا فليس ترتب الحكم من جهة كونه معتقدا لذلك
بل من جهة كون الاقرار مثبتا شرعا سواء كان معتقدا او لا وتظهر الثمرة فيما لو اقر بما ليس معتقدا به وعلمنا انه ليس معتقد
ولكن لا ادري انه كاذب او صادق كما لو قال اني مديون لزيد عشرة ونعلم انه ليس معتقدا لذلك ولكن لا ادري انه

في الواقع مديون او غير مديون اذ عدم اعتقاد القائل لا يستلزم الكذب بالمعنى المشهور فيقبل اقراره ويلزم به وان
علمنا انه غير معتقد عملا بعموم اقرار العقلاء ودعوى ان الاقرار انما ينصرف الى ما كان معتقدا للمقر ايضا ممنوع
بعد القطع مع ذلك مع ان كون المقر معتقدا لا يعلم الا بكون هذا الكلام دالا عليه اذ لا كاشف عن الاعتقاد غير
الالفاظ والمفروض ان قوله اني مديون يدل على الواقع بحسب الوضع وليس دالا على الاعتقاد بل هو محتمل لعدم كونه معتقدا
ومما ذكرنا ظهر انه لا موقع لما يقال ان مثل هذا الاقرار لا يمكن الحكم بثبوت الحق لا في حق نفسه ولا في حق الغير لتوقف
ثبوت الحق على نفسه ثبوت الحق على غيره لمكان الارتباط واما الثبوت بمحض التعبد فلا اشكال فيه كما لو
نعم هنا كلام وهو ان المتبادر من عموم اقرار العقلاء على انفسهم كون الاقرار على ضرر نفسه واما لو كان على ضرر نفسه
وعلى غيره فهو غير داخل تحت العموم اما لانه ليس فردا من افراد الاقرار على النفس من جهة كونه حقيقة في صورة
الانحصار واما لانه ليس من افراده الظاهرة وان كان اللفظ اعم وعلى كل حال فشمول العموم لمثله غير معلوم حتى
يحتاج الى التفكيك والجواب والاعتراض بل نقول ان الاقرار متى كان كذلك فهو غير مسموع لعدم شمول الدليل
قلت اما اولا فلاحتمال كون كلمة على في الخبر متعلقا بالجار فيصير المعنى ان اقرار العقلاء مع الاطلاق سواء
كان على ضرر نفسه او نفعه او ضرر غيره او نفعه او المركب من الامرين بصورة او الثلاثة كذلك او الاربعة على
ما هو ظاهر الاطلاق جائز على ضرر نفسه دون الجانب الآخر وهذا يشمل هذا الفرد كما يشمل سائره فان الاقرار ليس
مقيدا بكونه على النفس بل نفوذه انما هو في تلك الجهة لا في غيرها فقولنا اقرار العقلاء بمعنى على ضرر انفسهم

يشمل

يشمل هذا الفرض بشبهة واما على احتمال كون الجار متعلقا بالاقرار يكون المعنى اقرار العقلاء القاضي بضرر انفسهم
ماض من جهة الضرر على النفس فرجع الى المعنى الاول مضافا الى ان هذه العبارة لو اريد منها الحصر وهو كون الاقرار
على الضرر فقط للنفس لا للغير لم يشمل الاقرار بضرر الغير وضرر نفسه ايضا من دون ارتباط او نفع لنفسه او المركب من الاثنين
مع ضرر نفسه ونحو ذلك مع ان عموم دليل الاقرار يشمل ذلك مما لا يشك فيه ولا شك يعتريه واذا لم يرد منها الحصر
فلا وجه لخروج ما اشتمل على الضررين مع الارتباط بينهما في الواقع ودخول ما عداه من الصور فتدبر ثانيها ان الاقرار
اقرار بلوازمه على ما يظهر من كلمة الاصحاب واللوازم قسمان لوازم المدلول في الوجود ولوازمه في الحكم اما اللوازم الوجود بمعنى
ما لا يتحقق المقر به الا بتحققه فكما ذكر من قولك رددت عليك في جواب من قال اني اطلبك عشرة فان الاقرار
بالرد اقرار بالاخذ واشتغال الذمة اذ لا معنى لتحقق الرد بدون تحقق الاخذ فان الاقرار بالرد اقرار بالاخذ لانه مستلزم له
في الوجود وربما يسمى ذلك بلوازم الدلالة باعتبار ان الاقرار بالرد يلزمه الدلالة على الاخذ وان لم يكن الاخذ
للرد لكن ما ذكرناه اوجه اذ كل ما هو من لوازم المقر به في الوجود فيكون داخلا تحت الاقرار وان لم يكن هناك
دلالة عرفية في باب لوازم الوجود وان كان في بعضها دلالة عرفية ايضا واما اللوازم في الحكم بمعنى الاحكام
الشرعية التي تترتب على الموضوع المقر به فهي ايضا تثبت بسبب كون الموضوع ثابتا بالاقرار كما يثبت بالبينة
وبغيره ومتى ما ثبت الموضوع ثبت احكامه بمقتضى الشرع ولا يلزم من ترتب هذه الاحكام على المقر كون المقر
عالما بالحكم او قاصدا لذلك والوجه واضح لان ترتب الاحكام ليس على الاقرار بل بخطاب الشرع تكليفا او وضعيا

واما الاقرار فمثبت للموضوع نعم الذي يتوهم فيه الاشكال صورة ما اذا كان المقر به مشتركا بين اثنين على سبيل الارتباط مع اقرار احدهما دون الآخر كما في الزوجية والنسب ونحو ذلك فان ظاهر الاصحاب ترتب الاحكام ايضا على المقر دون المنكر وذلك مشكل نظرا الى ان ترتب الحكم ان كان من جهة اقرار المقر وكونه قاصدا اشتغال ذمته بهذه الاشياء او ترتب الضرر عليه فهو غير لازم لان قوله فلانة زوجتي لا يستلزم العلم بوجوب المهر والنفقة وغير ذلك من الاحكام فضلا من قصدها والاقرار بها ونحوه قوله فلان عبدي وغير ذلك وان كان من جهة ان الاقرار مثبت للموضوع والاحكام ملحقة بحكم الشرع فهو فرع ثبوت الموضوع والفرض ان الزوجية والنسب لم يثبت بالاقرار فكيف يترتب عليه الاحكام ولو قيل بان ثبوت الموضوع امر انما يختلف باختلاف الاشخاص فلعله ثبت في حق المقر فيترتب عليه احكامه وليس ثابتا في حق المنكر قلنا ان ذلك بديهي البطلان لعدم تعقل ثبوت الموضوع لاحد الطرفين دون الآخر فان الاقرار ان كان للموضوع فيثبت في حقهما معا كالبينة ونحوها مضافا الى ان اللوازم والاحكام انما تعلقت بالموضوع الواقعي من الزوجية والنسب ونحو ذلك وهو لا يكون الا من الجانبين والا يكون في الظاهر الا الثبوت من الطرفين ولو سلم ثبوت هذه اللوازم الا انها جهت من الجانبين فكيف يثبت باقرار احدهما احكام الموضوع بالنسبة اليه وهذا الاشكال مما اورده الفاضل المعاصر النراقي في عوائده والذي يوجب التفصي عنه ان الاقرار لا يثبت الموضوع والملزم من الاقرار بموضوع الحكم الالتزام باحكامه والاقصد بها ولكن المعنى المقرون باقرار العاقل على نفسه جائز ترتب الاحكام على المقر به بمعنى كون ما اقر به مفروضا في الواقع بالنسبة الى الشرع فان من اقر بالزنا يثبت بالزنا

لا

عليه بمعنى تحقق الموضوع لكن يفرض في حقه وانما فيتبع حكمه وكذلك في النسب فان النسب لا يثبت الا بالبينة ولكن الاقرار يوجب فرضه وانما الحكم ولو لم يكن كذلك لم يكن لقوله اقرار العاقل على نفسه جائز معنى فافهمه من هذه العبارة بحسب الفهم العرفي كاف في اثبات الاحكام وان لم يثبت به الموضوع والاقصد المقر فبذلك الا دفعه ظاهر كلمة المقر علمه بالموضوع فيثبت عليه احكامه من باب لزوم العمل بالمعتقد كما اشرنا اليه سابقا فهو غير خال من النظر الى ما اشرنا اليه سابقا فراجع ثم اعلم ان ظاهر الاصحاب ذكر ما ينافي في الاقرار بعد تحققه غير مسموع فقد اطلاق الرواية فانه دال على النفوذ مطلقا سواء عقبه بما ينافيه من انكار وتاويل او لم يعقبه فيكون المناط ان كلما تحقق مفهوم الاقرار عرفا فلا يسمع ما ينافيه وما لم يتحقق فيسمع لانه يخرج للاقرار من الاقرارية لانه مجاز في الاقرار وما وقع الخلاف منهم في مسائل الاستثناء وبدل البعض والوصل والفصل وفي مثل قوله على الف من ثمن مبيع لم اقبضه ونحو ذلك كلها مبنية على معرفة ان الاقرار يتحقق بالجزء الاول من الكلام فيكون ما بعده منافيا اولا يتحقق الا بانقطاع الكلام بمعنى ان عدم تعقبه بما ينافيه متصلا ماخوذ في مفهوم الاقرار فالم يقيد الانقطاع عرفا لم يتحقق مفهوم الاقرار فان ذلك يتفاوت بحسب الكلمات وبحسب القيود وحيث ان المسئلة عرفية فالعمدة معرفة كون هذا الكلام في العرف كلاما واحدا او كلامين ينافي آخرهما فلا فائدة في اطالة البحث في ذلك الاقرار انما يتمسك به في مقام من يدعي المقر به وبعبارة اخرى لا يكون الاقرار معارضا مع فعل المقر ما لم يكن هناك من يعارضه ويعتمد على الاقرار فلو اقر واحد بان هذا المال الذي في يدي ملك لزيد او قال ليس لي ثم قال له

اياه ورجع عن اقراره وقال هذا ملكي ولم يكن زيد يدعي هذا المال فالمدار على تصرف المقر فعله لا بمعارضة اقراره وليس على المتهب ان يتوقع الاجازة من المقر له وهذا في صورة امكان تجدد الملك للمقر واضح لاحتمال كونه وقت الاقرار ملكا لزيد ثم صار وقت التصرف ملكا للمقر وهذا لا مانع منه واما في صورة عدم امكان التجدد بحسب الزمان كما لو قال هذا مال زيد ثم من دون تخلل فصل بحيث لا يمكن تجدد سبب ملك في ذلك الوقت وهبه لشخص يسمع هذا الاقرار منه واما بحسب اصل الاستعداد كما لو اقر ان هذه الدار التي في يدي وقف على الفقراء او وقف بقول مطلق ولم يذكر الموقوف عليه او قال وقف لاولادي ونحو ذلك ثم باع تلك الدار او وهبها او تصرف فيه غير ذلك مما لا يجوز في الوقف من دون وجود معارض يدعي ذلك ويتمسك بالاقرار فهنا وجها اشكل فيه من جهة ان الاقرار قضى بانه ليس في ملكه ولا يمكن تجدد ملك له بحسب الفرض فلا يصح بالتصرف فيه ايضا والوجه فيه ايضا الحكم بصحة التصرف لتقديمه بما هو صريح في الملكية على ما هو ظاهر في خلافه فان الاقرار ربما يكون مبنيا على الاغراض وهو اعلم بنيته وقصده وفعله محمول على الصحة كيف كان نعم مع وجود المعارض يقدم الاقرار ويحكم ببطلان تصرفاته وعموم اقرار العقلاء لا يفيد ازيد من ذلك فتدبر قال الشهيد ره في القواعد البينة حجة شرعية والمعتبرات في البينة امور احدها ان تكون حجة مقصورة على ما لا فيه لنفس الناس كمقام الدعاوى والمكلومات على تفاصيل ذكرها الاصحاب في كتاب الشهادات وذكروا في كل باب من الفقه ما يكون له بمقتضى الادلة الخاصة والوجه في ذلك ان الموضوعات التي تعلقت بها الاحكام انما يراد بها الامور الواقعية

الواقعية كما هو مقتضى بعد الالفاظ والطريق الى الواقع هو العلم لما دل على اتباعه والنهي عن اتباع غيره ما علم في الواقع كونه كذلك فيتعلق به الحكم وضعيا كان او تكليفيا وما علم عدمه فلا وما شك فيه فالمرجع الاصل سواء كان وافق الحكم المجعول او خالف وقيام البينة مقام العلم بقول مطلق لا دليل والقياس باطل فيقتصر على ما ورد فيه النص او قام عليه الاجماع واما مورد الشك فلا وثانيها القول بحجيتها في مقام لم يعتبر فيه العلم بدليل خاص وبعبارة اخرى الاحكام الثابتة للموضوعات المطلقة لا يفرق في الحال في ثبوتها بين كونها معلومة او ثابتة بالبينة واما الموضوعات التي قيدت بالعلم فلا يغيره بالبينة كالطهارة والنجاسة فان الشارع حكم بالطهارة في الموضوع المشتبه حتى يعلم انه نجس وفي الحرمة والحلية حكم بالحل حتى يعرف او يعلم انه حرام وفي الشيء الذي علم وجوده حكم ببقائه الى ان يعلم خلافه وحصول اليقين ونحو ذلك فان في هذه المقامات لا عبرة بالبينة لانه ليس بعلم والدليل قد قيد في المقام باعتبار العلم في ذلك بالعموم والخصوص من خبر فان دليل البينة قاصر عن اعتبارها سواء كان هناك اعتبر العلم ام لا ودليل اعتبار العلم لخصوصية كالفقه للاصل والعمومات من الكتاب والسنة او مشتبكا فيهان ويتساويان فلا يثبت حجية البينة ايضا واما في مقام فيه العلم بدليل خاص فليس هناك ما يعارض دليل البينة الا العموم ما دل على النهي عما وراء العلم من كتاب او سنة ودليل البينة اخص منه مطلقا لعموم النواهي للموضوعات والاحكام واختصاص البينة بالاول مضافا الى عدم وجود دليل عام للبينة بحيث يشمل صورة اعتبار العلم بالخصوص ايضا والمتقن من فتاوى الاصحاب ومن الاستقراء ايضا انما هو في صورة عدم اشتراط العلم بالخصوص فيقتصر عليه فلا بد في كل مقام من تتبع الدليل

على حكم ذلك الموضوع فان كان بلفظ مطلق منصرف الى الواقع فيكون البينة حجة فيه وان كان مشروطا بالعلم فلا يكون
حجة فيه ولعل عدم اعتبار بعض المتأخرين البينة في باب النجاسة انما هو من هذا الباب وثانيها القول بحجية البينة مطلقا
الا فيما دل الدليل على اعتبار الزايد والمراد بالبينة شهادة العدلين وهذا هو الذي يظهر من كلمات الاصحاب في سائر الابواب وعليه
مشايخنا المعاصرين والوجه في عموم حجيتها الا فيما خرج يمكن ان يكون امور احدها الاجماع المحصل من كلمات الاصحاب على هذا
المعنى من دون نكير منهم في ذلك وتحصيل هذا الاجماع من كلماتهم من جهات منها انهم في كل موضوع من الموضوعات
كالطهارة والنجاسة والكرية والاوقات والقبلة وكافة العقود والايقاعات واسباب التحريم في النكاح من رضاع ونحوه واسباب الفسخ
من عيب وغيره واسباب الضمان من اتلاف او غصب او جناية ونحو ذلك الى ما شاء الله تعالى كلها يكتفون بحجية البينة
من دون انكار ولا تردد الا من شذ منهم في مثل مسألة النجاسة والوقت كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم ومنها انهم
في مقام ذكرهم للثبوت بالبينة يعللون بانها حجة شرعية وانها قائمة مقام العلم ويترددون غالبا في قبول خبر العدل
الواحد وهذا التعليل منهم دال على بنائهم على حجيتها الا فيما دل الدليل على خلافه ومنها انه لا ريب في عدم كون اكثر هذه المقامات
التي يعتمدون فيها على البينة منصوصا بالخصوص ومع ذلك يحكمون به من دون اعتراض احد منهم في ذلك وبالجملة
ظهور هذا الاجماع من كلماتهم واضح لمن تدبر وثانيها منقول الاجماع على حجيتها مطلقا في لسان بعض الاجلة بل الظاهر انه
بالغ حد الاستفاضة وجماعة من مشايخنا المعاصرين صرحوا بالاجماع على ذلك وهو الحجة مع ان ارسال الاصحاب هذه المسئلة
ارسال المسلمات وتعليلهم بعموم ادلة حجيته قاض بذلك وثالثها الاستقراء وهو يقرب من الاستقراء التام فان المتتبع

قد قام النص او الاجماع على حجية البينة في كثير منها وليس موارد الشك فيها الا طائفة قليلة يلحق بالغالب ويعرف
ذلك بالتتبع وكثرة الموارد ويغني عن الحاجة الى الاشارة الى الموارد ورابعها ان الموضوعات لا ريب في كون اكثرها خفية
على اكثر الناس بمعنى ان كل صنف من الناس وان كان لهم تسلط في معرفة صنف من الموضوعات لكن لا يحصل لهم البصيرة في
الغالب فلو علق تعلق الاحكام على العلم لزم تعطيل الاحكام غالبا ولزوم العسر والحرج فلا بد من كون شيء معتبرا
في الشرع لوضوح الحرج يرفع به في الموضوعات ولا قائل باعتبار ازيد من البينة من شهادة اربعة او خمسة او نحو ذلك فتم البحث
في حجية العدل الواحد وباقي البحث فيه وخامسها انه لولا ثبوت هذه الموضوعات مدار حصول العلم لكل واحد لزم العسر
والحرج الشديد المنفيان بالنص والاجماع فكذا المقدم فتثبت حجية البينة بعدم القول بالفصل لان كل من اعتبر ما سوى العلم
فقد اعتبر البينة وسادسها ما رواه بعض المعتمدين من علمائنا ومعاصرينا من الخبر في هذا الباب وهو قوله عليه السلام اذا شهد عندكم
المؤمنون فاقبلوا وقطع مع ما في ذيله انه معتبر بحسب السند ايضا وعلى فرض عدم اعتباره ايضا مجبور بالشهرة العظيمة والاجماع
المنقول وما مر من الوجوه السابقة والكلام في الدلالة والظاهر من الشهادة هو الاخبار عن علم بامر متعلق بالغير والظاهر وما
كان متعلقا بنفس المخبر لان يسمى اقرارا بل الظاهر ان الاقرار على النفس ايضا اخبار عن علم ويسمى شهادة كما يدل عليه قوله تعالى
كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم وهذه الاية يدل على حجية الاقرار وقد تمسك به بعضهم ايضا وذكره في
ايات الاحكام في باب الاقرار والحاصل ان مقتضى اللغة والعرف كما يأتي مقتضاه ان الشهادة هو الاخبار بما يكون عليه
الشاهد على علمه وحذف المتعلق في الخبر علامة العموم فيصير المعنى اذا اخبركم المؤمنون بما علموا عليه فاقبلوا في حق ما

وهو المدعى ولو قيل ان ظاهر الخبر قبول شهادة المؤمنين مطلقا واين ذلك من البينة قلنا ان العدالة يثبت شرطيتها
بالاجماع ولو قيل ان المؤمنين جمع محلى باللام وظاهره الاستغراق فيصير المعنى اذا شهد عندكم كل فرد من افراد المؤمنين
فاقبلوا وهذا يصير في حد الضرورة والتواتر فلا بحث فيه وان اريد فيه التوزيع بمعنى كون كل من المؤمنين شاهدا لواحد من
المخاطبين في مقام من المقامات فيدل على حجية الواحد ايضا ويكون من جملة الادلة الدالة على حجية خبر العدل الواحد وباقي
الكلام فيه وهو خارج عن البحث قلنا لا ريب ان ارادة التوزيع خلاف ظاهر سياق الخبر والتوزيع غالبا انما يصار اليه في مقام
تقابل الاستغراقين كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء ونحو ذلك واما مثل هذا الخبر فلا توزيع فيه لان ضمير جمع المخاطب وما
في معناه ليس من ادوات الاستغراق بل هو تابع للمستعمل فيه بالعموم والخصوص ولا ريب في عدم حضور كل مكلف عند
الخطاب وادلة الاشتراك في التكليف لا يثبت عموم اللفظ والتوزيع مبني على الاستفادة من ظاهر الاية فلا يبقى ان
ثبوت حجيته للمخاطبين يوجب اشتراك الكل فيحمل العموم في المخاطب لان الاشتراك في التكليف فرع تحقيق الحكم
من الخبر حتى يسرى الى الغير لا ادخال الغير اولا ثم فهم الخبر ولا ريب ان هذا الخبر من دون عموم في ضمير الخطاب لا يدل على التوزيع
ولا وجه لحمله عليه فيبقى الكلام في ارادة الاستغراق فيقول لو كان المراد ان كل مؤمن اذا شهد عندك فاقبل لم يكن الكلام
ذلك مفيد لقبول شهادة المجموع بل الظاهر انه يدل على قبول شهادة كل فرد لان قوله اذا شهد عندك كل مؤمن بمنزلة قوله
كل مؤمن اذا شهد عندك فقد يدل دلالته على اعتبار شهادة الجميع فنقول ان ذلك غير مراد قطعا لعدم امكان شهادة الكل
في شيء عادة فاما ان ينزل على جنس المفرد فيدل على حجية الواحد ايضا واما ان يراد جنس الجمع فيكون دالا على حجية الثلثة

وما زاد واما ان ينزل على الاستغراق العرفي فيكون دالا على حجية الشياع المقيد به والاستفاضة والتواتر ونحو ذلك
فعلى تقدير ارادة الاستغراق العرفي يسقط عن الحجية لاستلزام ذلك ثبوت التواتر ولكن يمكن ان يقال ان الاستغراق
العرفي غير ملازم لحصول التواتر وما يشهد بها بينهما عموم من وجه فيدل على حجية الاستغراق وان لم يبلغ حد التواتر وحيث
بذلك حجية البينة لان كل من قال بحجية ما سوى العلم اعتبر البينة وبعبارة اخرى متى ما لم يعتبر التواتر باعتبار ما زاد
على البينة ولو اريد به جنس الجمع فالدلالة على المدعى بضميمة عدم القول بالفصل واضح ولو اريد به التوزيع او جنس المفرد
دل على حجية البينة ايضا من دون بحث غايته دلالته على حجية الواحد ايضا وهو لا يضر في المدعى وعلى اي حال
فلا بحث في عموم الخبر بحسب السند فعلى تقدير دلالته على حجية البينة يثبت به عموم الحجية وقد اعتمد على هذا الخبر
طائفة من المعاصرين ولكن في الدلالة ما ترى من النظر وسابعها ما دل من الايات الشريفة على حجية العدلين في مقامات
منها قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى شهادة بينكم اذا حضر
احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان هذه الايات وما
بمعناها دلت على قبول شهادة العدلين في القرض والوصية وضمان المتلف في الاحرام ومن الواضح عدم الفرق بين هذه
الموارد وغيرها بل ربما يدعى الاولوية فان حقوق الناس اذا ثبت بالعدلين فالموضوعات التي لا دخل لها في حق الغير بالاولوية
ومقدار الغرامة في الاحرام اذا ثبت بالعدلين فسائر الموضوعات المتعلقة بالمكلفين بالاولوية بل ربما يدعى ان
ظاهر هذه الايات ان شهادة العدلين في نفسها حجة شرعية لهذه الموارد بل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم مطلق

شامل لكل مقام يراد فيه استكشاف الحال فيه تخصيصه بملاحظة القبل والبعد خلاف الظاهر ولا ريب ان الامر بالاستشهاد يقتضي
كونه معتبرا لاستناد الاخبار والاعلام اليه فى آثارهما وثانيها ما دل من الآيات الشريفة على وجوب تحمل الشهادة واداءها وتحريم كتمانها
على من كتمها اثم قوله تعالى واقيموا الشهادة لله وكونوا قوامين بالقسط شهداء لله وقوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وقوله تعالى
ومن يكتمها فانه آثم قلبه وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الآية وقوله تعالى ومن اظلم ممن كتم
شهادة عنده من الله ووجه الدلالة ان الشهادة لغة وعرفا بمعنى الاخبار عما اطلع عليه الانسان كما تشهد به الامارة ويقتضي الامر
اقامتها وتحملها وحرمة كتمانها علم ان اظهارها نافع ومؤثر ومقبول واحتمال لزوم الاظهار حتى يصير قطعيا متواترا كما ترى فى
الكمال البعد فان الشهادة فى العرف واضح المعنى وليس شرطا عندهم حصول القطع بل اتمام الحجة وحصول الوثوق كما ان
احتمال تنزيلها على موضع يثبت من الشرع فيه قبول الشهادة والبينة خلاف الظاهر من هذه الآيات عموم حجية الشهادة
وهو يشمل شهادة العدلين قطعا وشهادة الواحد بمقتضى العرف واللغة الا ان الاجماع قام على اعتبار التعدد فى الشهادة لعمومها
ما دل من كون البينة على المدعي ولا ريب فى شمول البينة شهادة العدلين لان البينة ما به يتبين الشيء ويستكشف والعدلان
مما يحصل به التبين عرفا فلا وجه لما يقال ان هذه الرواية دلت على كون ما به التبين على المدعي اي شيء فهو كالمجمل
بل ربما يمكن ان يقال ان البينة حقيقة فى شهادة العدلين فى زماننا وما قبله بل قبل الشرع ايضا كانوا يطلقون البينة على
الشهادة فيكون المعنى اقامة الشهادة على المدعي والاشارة لذلك الاجماع والتمسك قطعا وكل موضوع من الموضوعات فهي
زعم تحققها فهو مما لم يدخل فى الخبر ولو فرض انصراف الدعوى الى ما هو المتعارف بين الناس فنقول يمكن تعليق الحكم بأي موضوع فرض

بحكم

يكون دائرا فى الدعوى المتعارف ولا يخفى ذلك على المتدبر ولو لم يمكن فرض الدعوى فى بعضها فيمكن تتميمه بعدم القول
بالفصل الثاني ان ذلك كله لو تم لافاد ثبوت ذلك بالعدلين فى مقام الدعوى واما مطلقا فلا لانا نقول اولا ان
ثبوته بالعدلين فى مقام الدعوى يقتضي ثبوته بها فى غيره بالاولوية وثانيا ان كل من قال بثبوت الموضوع بالعدلين
قال به فى المقامين ولم يفرق بين الدعوى وغيره وعاشرا ما ورد من الروايات فى وجوب تحمل الشهادة واداءها والنهي
عن كتمانها كما دلت عليه الآيات واكثرها واردة فى التفسير مذكورة فى كتب الفروع من اراد فليرجع اليها ولم نتعرض لها
مانعرضنا لذكرها وبالجملة الظاهر البناء على عموم حجية شهادة العدلين الا فيما خرج وان كان شيء من هذه الادلة لا يخلو
عن نظر ولكن بعد تراكم هذه الادلة وتسليم الاصحاب لها فى كل باب فلا باس فى الحكم بذلك وفى هذه الآيات والاخبار التي اوردناها
كلام من جهات تركنا لعدم نفع يعتد بها فيه واما حجية العدل الواحد فيما دل عليه الدليل بالخصوص كعزل الوكيل بخبر الواحد
ونحو ذلك فلا بحث كما دل الدليل فيه على اعتبار التعدد واما فى موارد الشك فربما تردد فيه الاصحاب والمحقق ذلك من
الشهيد الثاني ره فانه ما بحث بقبول او فى قبول خبر الواحد وجه والنفس الى ... شمول ادلة حجية خبر الواحد حيث ان العمدة
عندي فى قبول خبر الواحد فى الاحكام الشرعية هو الاجماع والاخبار المتواترة معنى الدالة على ذلك مع ادلة اخرى وكلها لا تعم
الموضوعات نعم لو عم دلالة آية النبأ مع ذلك فيمكن التمسك به فى عموم حجية خبر الواحد كظاهر آيات الشهادة ايضا الا ان
الاولى حمل اشكال ودلالة الشهادة مقيدة بالضميمة بنص او اجماع سواء جعلته من باب التخصيص او من باب التخصص فتدبر
الشرائط العامة للمباشرين فى عبادة او عقد او ايقاع كالبلوغ والعقل والرشد والاسلام والايمان

والعدالة والحرية والاختيار والقصد   لا شبهة فى عدم شرطية البلوغ فى جل الاحكام فان المواريث
والديات والضمان فى الغصب والاتلاف والالتقاط ونحو ذلك تجري على الصبي كالبالغ والوجه فيه عموم الادلة وعدم
وجود المخصص فان قوله من احيى ارضا ميتة فهي له او من حاز شيئا من المباحات فقد ملكه او على اليد ما اخذت او من
اتلف شيئا من مال الغير فهو له ضامن ونحو ذلك كلها عامة للصبي كالبالغ من دون فرق فلذا نقول انه يملك بالاحتطاب
والاحتشاش ويضمن بسبب الاتلاف او جناية ودعوى ان هذه الادلة انما تنصرف الى البالغين لانها ايضا مسوقة كسائر
التكاليف الغير المتعلقة بغير البالغين ممنوعة فان اللفظ لا ريب فى عمومه لغة وعرفا مضافا الى فهم العلماء منها
الادلة الموجبة لالغاء جهة المباشرة القاضية بثبوت الحكم فى اي مورد كان ولو قيل ان الحكم الوضعي يستلزم الحكم التكليفي
غالبا او مطلقا والحكم التكليفي من وجوب دفع او من تحريم اخذ او نحو ذلك لا يتعلق بالصبي كالمستحق ونفي اللازم
قاض بنفي الملزوم قلنا استلزام الوضعي للتكليف ان كان فى الجملة اعم من الاطلاق فهو مسلم فان ضمان المتلف يقتضي
بوجوب الدفع الى المالك مع المطالبة مع اجتماع شرائط التكليف وهذا الامر منه فى الطفل فانه ضامن بالفعل
ودفعه اذا اجتمع فيه شرائط التكليف وان كان خصوص الحكم المطلق الى المنجز فاستلزام الحكم الوضعي للتكليف بهذا المعنى
ممنوع كما اشرنا اليه مضافا الى عدم وجود الضمان فى الصبي الى حال البلوغ يوجب عدمه بعده ايضا لانه ... فى آن
البلوغ ولا سبب غير ذلك وكون الاتلاف حال الصبي سببا للضمان حال البلوغ خلاف ظاهر الدليل ونظير الثمرة فى نحو
الابراء ونحو ذلك مما لا يخفى ومن هذا الباب سائر الاسباب كاسباب الوضوء والغسل موجبة فى الصبي ايضا لانها عند تعلق التكليف

والوطي

والوطي سبب للتحريم فى المصاهرة والرضاع فى الصبي كالبالغ وبين هذا نظيره   اختلفوا فى شرطية
البلوغ لشرعية العبادات وصحتها بعد اتفاقهم على شرطية التمييز وشرطية البلوغ فى الوجوب والتحريم بمعنى عدم العقاب على الصبي
فى فعله وتركه على اقوال احدها ان هذه العبادات من الافعال تمرينية صرفة بمعنى عدم ترتب اجر وثواب من الله تعالى
على عمل الصبي وان كان للولي ثواب التمرين لذلك وثانيها ان عباداته شرعية كالبالغين ومعنى الشرعية كونها
مندوبة للصبي مطلوبة من الشارع بحيث يستحق عليها الاجر والثواب الاخروي لو كان فعل واجب او مندوب او ترك محرم
او مكروه وبعبارة اخرى خطاب الندب والكراهة متعلقة بافعاله والواجب فى حكم المندوب والحرام فى حكم المكروه وبعد
رفع العقاب عنه وان كان امر الولي له بذلك تمرين له على العمل لان كون ثواب التمرين للولي غير مناف لكون الفعل
ما فيه ثواب للطفل وثالثها ان عبادات الصبي شرعية تمرينية لا انها شرعية اصلية والمراد بذلك ان اتيان
الصبي بهذه الافعال وتركه لهذه التروك مطلوب للشارع لا لانفسها بل لحصول التعود والتمرن على العمل بعد البلوغ
فصلاة الصبي فيها جهتان جهة كونها صلوة وهذه الجهة ملغاة فى الصبي لا فرق بين كونها صلوة او قياما او نوما
او نحو ذلك فى عدم رجحان اصلا فيها بالنسبة اليه وعدم وجود اجر فى ذلك من جهة الصلوتية وجهة كونها تعودا لما
يكون مطلوبا بعد البلوغ وان كان لا اثر الآن فى حد ذاته وهذه الجهة مطلوبة للشارع يثاب عليها وبعبارة اخرى
التمرن مستحب دون الصلوة والصوم فتدبر والثمرة بين القول الاول والاخيرين تظهر فى حصول الاجر للصبي وعدمه
الاول لا اجر له بخلاف الاخيرين وبين الاخيرين تظهر ثمرة فى تعيين الاجر فان القول بالشرعية يقتضي حصول ثواب

الصلاة والصوم بالنسبة اليه كالبالغ من دون فرق والقول الثاني يستلزم حصول ثواب التمرين لا الصلاة والصوم
لعدم كونهما راجحين للصبي بل الراجح هو التمرين والاعتياد وتظهر الثمرة ايضاً في نية العبادات الواجبة فعلى التمرين ينوي الوجوب
وفي جواز نيابة الصبي عن ميت او حي باجرة او بدونها فعلى القول بالتمرين الصرف واضح المنع لعدم كونه قابلا للنيابة
وعدم وجود الفائدة المرجحة للصحة وعلى القول بالشرعية فهي جائزة كالبالغ من دون فرق فيكون نائباً ويكون منوباً عنه
ايضاً وعلى القول الثالث لا يجوز ايضاً لانه رجحان تمرين لا يكون قابلاً للنيابة لعدم امكان حصول المراد الا بالمباشرة
وهو غير مورد الوكالة والنيابة ولعدم وجود ثواب في اصل الفعل قابل للرجوع الى الشخص آخر حتى ينوى عنه بل الاجر على نفس
التمرين وكونه للغير فرع كونه منوياً من الغير وهو غير ممكن للمنافاة المفهومة لذلك والمحكي عن مشهور الاصحاب القول
بالشرعية ومن بعض علمائنا القول بالتمرين وجماعة من المتأخرين منهم الشهيد الثاني ره وجملة من [illegible] القول
بالشرعية التمرينية وربما يظهر من بعضهم تنزيل كلام الاصحاب ايضاً على ذلك لا الشرعية بالمعنى الثاني فنقول اما الاول
فللقائلين بالتمرين اصالة عدم ترتب الثواب الا بالدليل وهو مفقود وعدم شمول ما دل على الاحكام التكليفية من الاوامر
والنواهي على الصبي لانصرافها الى البالغين العاقلين وتقييد بعض الاحكام قطعاً بالبلوغ كالواجبات والمحرمات من حيث
كونها واجباً ومحرماً ولا فرق بينها وبين غيرها في جهة العلية والطلبية وان كان هناك فرق في العقاب وحديث
رفع القلم عن الصبي والمجنون المعتمد عليه عند العامة والخاصة وظاهر معناه ان القلم الجاري على البالغين العاقلين
مرفوع عن غيرهما ولا ريب ان القلم اعم من الوجوب والندب والمحرم والمكروه بل المباح ايضاً فيصير المعنى ان الحكم الجاري
على البالغ

على البالغ العاقل لا يجري على الصبي والمجنون بقرائن [illegible] فلا يتحقق طلب الافعال ولو ندباً حتى يكون شرعياً ولو كان عمومات
ادلة الاحكام شاملة للصبي ايضاً لتخصصت بحديث رفع القلم اذ التعارض بين العمومات وبين الخبر بالعموم والخصوص المطلق
غالباً ولو فرض بالعموم من وجه كقوله من قرأ سورة الفاتحة فله كذا فانه شامل للصبي وغيره وحديث رفع القلم عن الصبي شامل للفاتحة
وغيرها من الاعمال مشمول ايضاً فيقدم حديث رفع القلم لوروده على تلك العمومات ولكون خصوصيته باعتبار الموضوع والنسبة
باعتبار المحمول وحديث الفاتحة مثلاً بالعكس والعبرة في الاخصية هو الموضوع فلا وجه بعد ذلك لترتب الثواب عليه وكون
الاولياء مأمورين بالتمرين لا يقتضي كون هذه الافعال مطلوبة من الصبيان بل ليس ذلك الا كتعليم [illegible] ونحوه فالجزاء
للولي على تمرينه لانه عمل مأمور به ولا جزاء لعمل الصبي مطلقاً والكلمة الجامعة بين القولين الاخيرين النافية لهذا القول
امور احدها ان ما دل من العمومات على ترتب الثواب على الافعال شامل للصبي كالبالغ كما لا يخفى على من تتبع الآثار
والاخبار والآيات وانصرافها الى البالغين ممنوع بل ليس المقام الا كباب الاسباب والعقليات فكما ان ما دل فيها من الادلة عام للصبي
والبالغ فكذا المقام من دون فرق الا اذا دل دليل على التخصيص وثانيها ان المستقلات العقلية كحسن الاحسان ورد الوديعة
ونحو ذلك لا ريب في كون من اشتغل بها مستحقاً للثواب في نظر العقل من دون فرق بين البالغ والصبي العاقل القابل
للتحصيل والجزاء لا ينفك عن العمل الحسن عقلاً ونقلاً فكيف يعقل القول بعدم ترتب الثواب على ذلك مع تسليم حسن
المقدمات ودعوى عدم حكم العقل بحسن رد الوديعة والاحسان في الصبي مما ينكره الوجدان وتغنيه العيان ولا فرق بين ما يستقل
العقل وغيره وثالثها ان بعد حكم الشرع بمطلوبية الافعال الواجبة والمندوبة منا بوجود المصلحة والمفسدة في فعله او تركه كما ثبت المطلوبية

على ما تقرر عندنا من تبعية الاحكام للمصالح والازم ذلك كونه مطلوباً من الصبيان اذ لا تختلف المصلحة الكامنة نوعاً بالمباشر
والحالات مدخلية في المصلحة تتغير بتغيرها ولكن الكاشف عن ذلك الدليل وحيث ان الطلب والثواب تعلق بالماهية كقراءة
القرآن مثلاً ولم يدل دليل الا على خروج الجنب والحائض فيه يعلم من ذلك ان الصبي او البلوغ لا مدخلية له في المصلحة
ورابعها ان قضية اللطف عدم [illegible] العمل الصادر من الصبي من الثواب فان من اتى بعمل حسن فاعطاؤه الاجر بعد اليوم
فحرمانه من الجزاء والثواب مناف للطف وما دل من الكتاب والسنة على انه تعالى يعقد ذرا على من اقدم عليه خيراً قدر
وخامسها الاعتبار العقلي فان من البعيد الفرق بين ما قبل البلوغ بساعة وما بعده فان المراهق المقارب للبلوغ جداً
لا ريب في انه يمكن من الاخلاص والعبودية لله تعالى كما بعد البلوغ بل في الحالة الاولى ربما يكون اشد من الحالة الثانية
فيبعد كونه مأجوراً على الثانية دون الاولى وسادسها ما ورد من الاخبار على ان لكل كبد حرى اجر فانه عام للصبي والبالغ
بل يشير اليه ان العلة انما هو حرارة الكبد ولا ريب في احتراق كبد الصبيان في بعض الاوقات والاوراد شوقاً الى الله تعالى ازيد من
كثير من البالغين وسابعها لزوم ترجيح المرجوح فانا لو فرضنا ان المراهق اتى بعبادة مشتملة على الاخلاص واتى بها بالاجزاء
اتى غيره بهذا العمل او اتى به ذلك ايضاً بعد بلوغه غير مستجمع لتلك الصفات الكمالية فجعل الثواب للثاني دون الاول
ترجيح للمرجوح على الراجح الا ان يقال ان الصبي لو كان معتقداً لحصول الثواب فيه فهو خارج عن محل النزاع لو البحث في الحكم الواقعي
وانه هل هناك ثواب ام لا وبعد عدم ثبوت خطاب الشارع له فلا ثمرة في جميع الشرائط والاجزاء قال وثامنها انه
قد ورد الامر على الاولياء ان يأمروا الاطفال بالعبادة كقراءتهم وامرهم بالصلاة وهم ابناء سبع ولا ريب ان الامر
بالامر

بالشيء امر بذلك الشيء عرفاً كما لو قال زيد لعمرو قل لبكر انه يفعل كذا فانه امر لبكر بذلك بحيث لو اطلع بكر
على كلام زيد من دون امر عمرو بل من خارج لزمه الامتثال ولو خالف لاستحق العقاب وليس معناه ان
بكراً مأمور من عمرو وذلك في العرف واضح ومثله قوله تعالى يا ايها النبي قل لعبادي يقولوا التي هي احسن
فان ذلك امر للعباد من الله تعالى والمسألة محررة في الاصول فيكون الصبيان ايضاً مأمورين من الشارع بالعمل
ولازمه الثواب وهو معنى الشرعية واما قياس العقاب على الثواب فليس في محله اذ سبب رفع العقاب انما
هو اللطف والرحمة مع عدم كمال العقل في الصبي وهو سبب في وجود الثواب لا في ارتفاعه وعدمه واما
حديث رفع القلم فاقول انه لا يدل على نفي الثواب والمطلوبية مطلقاً بل الظاهر منه انما نفي العقاب كما هو
غالب استعماله في العرف فان اهل العرف اذا قالوا فلان مرفوع القلم لا يريدوا به الا عدم المؤاخذة عنه
في افعاله وتروكه واما عدم وجود جزاء على عمله المستحسن فلا دليل في رفع على ذلك فلا يعارض الادلة السابقة
واما المراد منه رفع القلم الجاري على المكلفين حتى في المستحبات ولا منافاة بين عدم كون الاستحباب بالمعنى
الموجود في المكلفين وبين كونه مستحباً مستحقاً للثواب من جهة التمرين كما يراه اهل القول الثالث وبالجملة
فحديث رفع القلم لا يدل على التمرين الصرف الا مع فرض دلالته على ارتفاع الحكم مطلقاً وليس كذلك بل يرشد
الى هذا المعنى عدم ارتفاع الاحكام الوضعية من حيث تعلقها عن الصبيان كما ذكرناه مع ان حديث رفع القلم
عام وليس الا انصرافه الى المؤاخذة لا لاصل الحكم ورفع المؤاخذة رفع الوجوب والتحريم دون سائر الاحكام اذا عرفت

ليتبع تحقيق الحق بين القولين الاخيرين فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان ترتب الثواب بلا مانع منه واذا كان هناك
مانع لم يكن فرق بين استحباب التمرين واستحباب الصلوة ومتى ما انفتح باب كون النهي مطلوبا من الصبي بحيث
يوجه اليه جاز كون كل عمل كذلك وذلك واضح بل قد عرفت ان مقتضى قبح ترجيح المرجوح وقاعدة اللطف
وكون الاجر لكل كبد حرى وجود الثواب الشرعي فضلا عن عدم المانع عقلا ولكن اصحاب القول الثالث يدعون ان
الثواب في الجملة اللازم من اللطف ونحوه من الادلة نقول به وهو ثواب الاعتياد واما ثواب اصل العمل كما في البالغ فهو
فرع الدليل وليس الا شمول العمومات وقاعدة الامر بالامر والعمومات لو فرضنا عدم انصرافها الى البالغين والامر بالامر لو سلمنا
عدم كونه منصرفا الى التمرين الذي لا يدل الا على مطلوبية التمرين دون اصل الافعال نقول ان حديث رفع القلم
قاض بارتفاع كل ما هو جار على البالغ من الصبي ومنه مطلوبية اصل الافعال نعم على الصبي يجري ما لا يجري على البالغ
وهو رجحان التمرين وان ما في البالغ مطلوبية اصل الفعل وهو غير متحقق في الصبي واما في الصبي فلان تمرين
ليس في البالغ فحديث رفع القلم مخصص للعمومات وموجب لارتفاع قاعدة الامر بالامر هنا بمعنى ارادة التمرين
لا الامر فيصير الحاصل ان هناك ثواب تمرين لا ثواب اصل العمل وحيث رجعت المسئلة الى دلالة حديث رفع
القلم والانصاف انه اما ان نقول هو مسوق لرفع المؤاخذة فلا يدل على ارتفاع الاحكام مطلقا واما انه منصرف اليه بحيث
يشك في ارادة ارتفاع سائر الاحكام فيبقى عموم ما دل على الاجر والجزاء سليما عن المعارض وما ذكرناه من الوجوه الآخر
مؤيد له وهنا احتمال رابع لم اجد من قال به وهو ان اعمال الصبي شرعية فيها ثواب اصل العمل لكنه عائد الى الولي

دون الطفل

دون الطفل ويمكن الاستدلال في ذلك الى امرين الاول ان الطفل من جهة عدم كمال عقله انما يكون المحرك والداعي له
الى العمل تمرين الولي حيث ان المباشر ضعيف فيكون السبب هو العمدة ويكون العلة الاقوى الولي ويكون الطفل
كالآلة نظير ما ذكروه في الجنايات ونذكره في المعاملات من جواز كون الطفل كالآلة ولكن عاقلا قاصدا حيث انه لضعفه
كالآلة واذا كان كذلك فالفعل مستند الى الولي فجزاؤه ان خيرا فخير وان شرا فشر والثاني ما ورد في الحج في حج الولي
في الطفل المميز فانه قال ان الولي اذا فعل ذلك وتم الاعمال كان له اجر حجة وايضا معناه ان الولي كانه فعل حجا وهذا الفعل
في الحقيقة فعله فيكون للولي في كل مقام يأتي الصبي بعمل ثواب ذلك العمل ولكن قضية العقل وظواهر الكتاب والسنة
كون جزاء كل عمل لمن باشره وفعله فان كان لمباشرة الطفل ثواب فيستحيل كونه لشخص اخر الا فيما ثبت به ونحوها في ... وان
لم يكن ثواب رجع الى التمرين ومع ذلك الثواب الحاصل للولي ليس ثواب فعل الصبي بل انما هو ثواب كونه داعيا الى هذا العمل
وهو ما عليه وقد يكون ثوابه بعدله كثواب الصلوة والحج مثلا كما يرشد اليه قوله ع الدال على الخير كفاعله هذا ما سنح بالبال
في هذا المجال على الاستعجال وكيف كان فالقول بالشرعية بالمعنى الثاني عندي اقوى والروايات الخاصة في الصلوة والصوم
لا ينافيها واكثرها بلفظ الامر وهنا وجه خامس وهو كونه تمرينا في الواجبات شرعيا في المندوبات اتفاقا في الثاني وخلافا
عن شمول العموم واما الاول فلان انتفاء الوجوب يوجب انتفاء الرجحان الذي في ضمنه ولا دليل على الاستحباب
والكل لا وجه له فتامل والداعي ... عبارة الصبي ملغاة في العقود والايقاعات كافة وبعبارة اخرى
البلوغ شرط مطلقا سواء كان العقد والايقاع لنفسه او لغيره ولا فرق بين كونه محجورا عليه في المتعلق وعدمه وبين كونه

في مقام الاختبار والامتحان وعدمه وبين كونه مأذونا من الولي وعدمه وبين البالغ عشرا في الذكر وعدمه على ما نراه
من عدم كونه بلوغا وعلى القول بكون البلوغ هو العشر فيصير النزاع في الموضوع دون الحكم من حيث هو والوجه في ذلك
امور احدها الاجماع المحصل من الاصحاب الظاهر بالتتبع في كلامهم حيث انهم يشترطون ذلك في جميع العقود والايقاعات
ومخالفة من يذكر بعد ذلك من الاصحاب غير قادح في الاجماع وجريان السيرة على معاملة الصبي لا ينافي
الاجماع على البطلان لعدمه للفرق بينه وبين معاطات مع ما نذكره فيه من الوجوه الاخر وثانيها نقل الاجماع حد الاستفاضة
كما حكاه ابن حمزة والعلامة وغيرهما مع تأييده بشهرة محققة ومحكية وربما يذكر بعض من الادلة وربما يناقش فيه بان الفاضل
مع نقله الاجماع قال والوجه عندي البطلان ولو كان هذا اجماعا لم يكن لقوله والوجه وجه ويمكن دفعه بان كلامه يمكن كونه
في قبال رواية ضعيفة او في قبال فتوى العامة ونحو ذلك فلا يدل على التردد وثالثها ان الاصل في العقود والايقاعات الفساد
وكذا الايقاع وما يثبت من الادلة العامة انما هو في غير عقد الصبي لان العمومات لا تشمله وسنتلو ... رابعها ان الصبي
محجور عليه في التصرفات مسلوب الاهلية والعقد بعض من جملة ذلك ولكن يرد عليه ان حجر ... ينتقض
بالقبض فانه محجور عليه مع عدم سلب عبارته ليست مسلوبة فيصح بالتوكيل والاستيذان وخامسها ان صحة العقد يستلزم ترتب الآثار
والاحكام اللوازم من الامر والواجبة والمحرمة وهذه الاحكام لا تثبت للصبي لرفع القلم عنه ونفي اللوازم نفي الملزومات
ويشكل باحتمال القول بالصحة باذن الولي واجازته مع كون المكلف بترتب الاحكام هو الولي ولا محذور وسادسها
الاخبار المستفيضة الدالة على عدم صحة معاملات الصبي وعقوده المنجبر ضعف اسنادها بما مر من الفتوى والعمل منها ان الجارية

اذا زوجت

اذا زوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز امرها في الشراء والبيع واقيمت عليها
الحدود التامة واخذ لها بها والغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج عن اليتم حتى يبلغ خمسة عشر سنة او يحتلم
او يشعر او ينبت قبل ذلك ومنها الخبر عن اليتيم متى يجوز امره قال حتى يبلغ اشده قال ما اشده قال احتلامه ومنها الخبر الاخر قال
اذا بلغ الغلام اشده جاز له كل شيء الا ان يكون ضعيفا او سفيها ووجه الاستدلال ان جواز الامر عبارة عن النفوذ
والصحة والشراء والبيع حقيقة في العقد والتمليك وقد علق في هذه الاخبار على البلوغ ومفاهيمها تدل على عدم الجواز
والنفوذ قبل البلوغ وهو المدعى وتحقيق ان المتبادر منها كون الحجر والمنع من التصرف في ماله واما كون عبارته مسلوبة
ولو بالوكالة والاذن فلا ولكن الظاهر من الخبر كون الصغر مانعا عن صحة المعاملة ولا مدخلية لماله او غيره في ذلك
مضافا الى عدم القول بالفرق بين ماله ومال غيره ولو نوقش في ان المتبادر من النصوص جواز الامر على الاستقلال فلا
يدل على عدم الصحة مع اذن الولي قلنا ان كان المراد من جوازه في البيع والشراء نفاذه وصحته كما ذكرناه فنقول
هو اعم من اذن الولي وعدمه وليس فيه انصراف اطلاق خصوصا مع كون الغالب في معاملات الاطفال رضا الاولياء
وان كان المراد من جواز الامر جواز امر الولي في البيع فوجه الدلالة واضح لان مفهومه ان الولي لا يجوز له ان يتصرف في
المعاملة ما لم يبلغ وليس الا لعدم الاهلية فتدبر واما اختصاصها بالبيع فلا اشكال فيه لعموم الخبر الاخير وعدم القول بالفرق بين
اليتيم وغيره وظهور كون العلة الصغر لا اليتيم ولا المجموع الا ... فتامل وليس في الباب خلاف الا من الشيخ ره حيث جوز بعض التصرفات
ان بلغ عشرا كالوصية ونحو ذلك مما في تصرفاته مع كونه ... وان كان مستنده في ذلك المرسلة الدالة على جواز ...

اذا بلغ عشرا كما روى فهو ضعيف السند مخالف للشهرة بل الاجماع كما ذكرناه مخالف للاصول ومع ذلك فلا دلالة فيه الا على
جواز التصرف فغير جواز التصرف خصوصا البيع ولعلنا نقول ببعض التصرفات للنص كالوصية والطلاق لا بمعنى عدم اشتراط العقود
والايقاعات مع امكان حمله على الانثى فانها في العشر بالغ او مع مقاربته لبلوغ العشر للبلوغ الحقيقي بالاحتلام ونحوه وكيف
كان فنقول الخبر يكون من جملة الاخبار الدالة على ان البلوغ يصير بالعشر والقول به وهو نزاع وان كان مستند
ما رواه الصدوق والكليني في الصحيح الى صفوان عن موسى ابن بكر وهو واقفي غير موثق عن زرارة عن ابي جعفر ع قال
اذا اتى على الغلام عشر سنين فانه يجوز في ماله ما اعتق او تصدق او اوصى على حد معروف فهو جايز وصحيحة جميل ابن
دراج عن احدهما ع قال يجوز طلاق الغلام اذا كان قد عقل وصدقته ووصيته وان لم يحتلم وفي صحيحة عبد الرحمن ابن
ابي عبد الله وصحيحة ابي ايوب في الغلام ابن عشر سنين يوصي قال اذا اصاب موضع الوصية جازت مع ما في رواية
زرارة وموثقة محمد بن مسلم من التاييد لها ومرسلة ابن ابي عمير الدالة على جواز الطلاق من بلغ عشر سنين والرواية الضعيفة
الدالة على جواز عتقه فنقول ان كل ذلك من ادلة القول بحصول البلوغ في العشرة ولا نقول به ولو سلم فهذه الاخبار
بعضها ضعيفة مع عدم شهرة جابرة والصحيح منها معارض بما هو اقوى منه مضافا الى ما مر من الادلة هنا ومع ذلك
فالقياس باطل فلعلنا نقتصر على جواز الوصية والصدقة والعتق ولا نتعدى الى الغير وبالجملة هذه الاخبار مع وجود المعارض القوي
وعدم شهرة العمل بمضمونها لا يعتمد عليها نعم ذهب بعض المتاخرين واظن انه المولى المقدس الاردبيلي الى جواز معاطاة الصبي
المميز مطلقا وله على ذلك ضروب من الادلة الاول ما دل على صحة العقود من المعاملات جنسا والايقاعات من العقد والبيع

والاجارة

والاجارة ونحو ذلك يصدق على عقد الصبي فيصح وليس هنا ما يخرج عن العموم والثاني ان جوازه في الوصية
والتدبير والصدقات كما هو مقتضى الاخبار السابقة مع كونها مجانية يقتضي بجوازه في المعاوضات بطريق الاولى والثالث
قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانه امر بامتحان الايتام
قبل البلوغ بالمعاملات ولا يكون الا بصحة معاملاتهم ومقتضاه الاحتراز عن تاخير الدفع مع وجود الاستحقاق ويكون
الدفع عند البلوغ مع كون الابتلاء قبله والرابع انا نعلم ان الحجر على الصبي في التصرفات انما هو لاجل انه يتلف
ولا يصلح وحيث ما علم انه لا يتلف كما نراه في كثير من الصبيان في زماننا فانهم اشد مراقبة ومماكسة من البالغين
فلا ضرر فيه ويرشد الى هذه العلة الامر بالدفع مع الرشد وليس هناك الا الصلاح للمال والخامس جريان السيرة
مع معاملة الصبيان في كل عصر وزمان ولو كان هذا باطلا لمنع منه في كل عصر والجواب بان العمومات المسوقة للتكاليف
كاوفوا بالعقود ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض ونحو ذلك لا تشمل الصبيان لعدم صلاحيتهم
للتكليف وخروجهم عن ذلك بما دل على شرطية البلوغ في التكليف وهنا بحثان الاول ان هذه العمومات
تدل على الحكم التكليفي كوجوب الوفاء ونحوه وعلى الحكم الوضعي يعبر عنه بالصحة وما دل من المخصص على خروج الصغار انما دل
على عدم الحكم التكليفي واما الحكم الوضعي فهو باق على عمومه فلا يلزم من ذلك عدم الصحة وجوابه ان الحكم الوضعي هنا
تابع للحكم التكليفي اذ لم نفهم الصحة الا بوجوب الوفاء وحيث خرج الصبي عن هذا الحكم فلا دليل على صحة معاملاته وهذا نظير القول
ان المنطوق اذا خرج عن الحجية بمعارض ونحوه فلا عبرة بالمفهوم فتدبر والثاني انه نفرض صدور العقد من البالغ ومن الصبي

فنتمسك بالعموم من طرف البالغ ويثبت بذلك الصحة من جانب الصبي لعدم امكان التفكيك ثم يثبت صحة العقد الواقع
بين الصغيرين ايضا بالاجماع المركب او نفرض صدور عقود مترتبة على عقد الصغير من البالغين الكاملين بعد وقوع العقد
الصغير فنتمسك في العقود المترتبة اللاحقة بعموم اوفوا بالعقود ويثبت بذلك صحة عقد الصغير لعدم امكان صحة اللاحقة بدونه
والجواب بمنع شمول اوفوا للبالغ العاقد للصبي اولا فان الواجب الوفاء بالعقد وانما الوفاء بعض الايجاب او بعض القبول اذ لم يدل
ذلك دليل الا في ضمن الوفاء فيكون الايجاب ايضا كذلك وكذا القبول وهنا لم يثبت لزوم الوفاء بالمجموع المركب لان المعنى
لو فاوا احد الطرفين بمجموع الايجابين ولو سلم ذلك فنقول الظاهر ان المتبادر من العموم هو الارتباط بمعنى ان الوفاء من جانب
يتوقف على الوفاء من آخر وليس تعبديا محضا وقد مر تحقيق هذا المطلب في بحث مسالة الصحة وفي بحث كون الاقالة فسخا في العقد
فتكون المدلول الارتباط وعلمنا عدم لزوم الوفاء على الصبي قطعا فلا يمكن القول بلزوم الوفاء على البالغ منفردا لانتفاء الوفاء على
الصبي بالاجماع مع عدم تكليفه فكذا البالغ لعدم امكان الفرق ومن ذلك يظهر جواب بقية الايرادات هنا كلام يظهر مما اسلفنا للتطويل
بذكره واما العمومات الوضعية فانا اسوقنا لبيان حكم آخر ولا عموم فيها حتى يشمل المقام والظاهر انصرافها الى الافراد المتعارفة التي
نشك في كون المقام متعارفا مضافا الى ان العموم لو سلم فمخصص بما ذكرناه من النصوص والاجماع مع ان تصحيح العقد يوجب التصرف
في مال اليتيم لو قبضه حال العقد وهو غير سائغ او لزوم الضرر الكثير غالبا لو التزم بالصبر الى البلوغ فتامل مع ان ظاهر من قال
بالتجويز عدم لزوم الصبر ومن الاولوية بان المقيس عليه ممنوع اولا والقياس باطل ثانيا والاولوية المدعاة فاسدة ثالثا
لوجود الفارق في البين من استتباع البيع احكاما ليس الصبي محلها بخلاف ذلك مع كون هذه الامور المجانية معلومة الانتفاع قد تقدم

دون الاول

فيه المالك مع الاتلاف واما البواقي من المعارضات فهي غير مبنية على البذل بل مبنية على المغابنة والصبي ليس اهلا لتحويل
الامر اليه خلو المال من العوض دينا ودنيا فتامل وعن الآية بانها اخص من المدعى لاختصاصها باليتامى ولا يمكن التتميم
بعدم القول بالفرق لوجود القائل بالفرق على ما حكي ولان الابتلاء المستنتج غير محقق وبانها ظاهرة في الابتلاء بعد البلوغ او
محمولة على الاختبار بصور المعاملة مع كون حقيقتها من الولي او محمولة على الامتحان بغير اموالهم وان بلغوا او بالاجازة
ونحوها او بالاكتساب او بالسؤال والفحص والبحث او باجازة ما زادهم من الوصية ونحوها او الحمل على اختبار نفس البلوغ بل لا يرى اثر لذلك
من خبر ابي الجارود الوارد في تفسير الاية فاذا آنس منه الرشد دفع اليه المال واشهد عليه فان كانوا لا يعلمون انه قد
بلغ فليمتحن بريح ابطه او نبت عانته فاذا كان ذلك فقد بلغ فيدفع اليه ماله ولو سلم كل ذلك فلا يعارض
ما ذكرناه من الادلة وعن العلة بمنع ثبوت عليتها اذ ليست منصوصة والقطعية والمستنبطة ليست حجة عندنا ولو على فرض
كونها العلة عدم الاتلاف فيمنع حصول الاطمينان بعدم كونه متلفا ما لم يبلغ وعن الخامس بان ما قام عليه السيرة انما هو المحقرات
او المحقرات المتقاربة القيم اليسير المحتمل للغرر او ما يعد الصبي فيه كالآلة مع علم لو الظن برضاء الولي ولو فيهما لو ملاحظة
التكفل ونحن نسلم الصحة مع اجتماع هذه القيود ولكن لا يكون ذلك من باب العقود بل يمكن كونه اباحة بعوض مع دلالة شاهد
الحال او معاوضة مستقلة او معاطاة او كون البالغ متوليا المعاملة من الطرفين وكون الصغير كالآلة ونحو ذلك ومن الادلة على
صحة معاملات الصبي وايقاعاته وهنا كلمات تركنا الاقتصار على ما هو الاهم المقصود الجنون كالصغر
والعقل كالبلوغ ليس شرطا في الوضعيات لما مر من عموم الادلة من دون مخصص ولو قيل بعدم تملك المجنون بالحيازة

فانما هو لو قيل باشتراط قصد التملك ومع القول بعدمه فيملك وعدم تحقق القصد لا يوجب اختلاف حكم المجنون عن غيره
اذ هو على فرض الموضوع وهو شرط في تحقق الاثم والعقاب بالنص والاجماع وشرط في الصحة ايضاً في العبادات وان لم يكن البلوغ
شرطاً على ما ذكرناه ولعدم حصول القصد من المجنون حال جنونه وقصد التقرب معتبر فيها واما المعاملات فهي مشروطة بالعقل
لا يصح عقد المجنون حالة مطبق كان او ذا ادوار والايقاعات للوجوه المانية في اشتراط البلوغ مضافاً الى عدم وجود
مخالف هنا مع ما مر من قاعدة تبعية العقد للقصد القاضية ببطلان ما لم يقصد والمجنون لا قصد له فتدبر
ليس الرشد شرطاً في الوضعيات على نحو البلوغ والعقل والوجه ما مر ولا شرطاً في التكاليف بل السفيه ايضاً داخل في عموم
الخطابات من دون مخصص لانه بالغ عاقل ولا خلاف فيه ولا شرطاً في صحة العبادات والمعاملات من حيث هي كذلك لعموم الادلة
وفقد المعارض نعم هو شرط في التصرفات المالية وهو ما يأتي ان السفيه محجور عليه في الماليات وبعبارة اخرى عباراته ليست ملغاة
حتى لا يصح توكيله في العقد ايضاً بل انما هو محجور عليه في التصرف في الامر المالي لا مطلقاً اما عدم اشتراطه في اعتبار الالفاظ فلان
عمومات العقود والايقاعات الزاماً وجاشات ملة لمعاملة السفيه والالفاظ الصادرة عنه من حيث هو عقد فلا مانع من شمولها لعدم
المعارض وسيجيء التفصيل في ذلك واما كونه شرطاً في التصرف فلضروب من الادلة احدها الاجماع المحصل من كلام الاصحاب على
كون السفيه محجوراً عليه كما ذكروه في كتاب الحجر ونصوا على اشتراط الرشد في التصرفات المالية في ابواب العقود كبيع وقرض
ورهن واجارة ومزارعة ومساقاة ومهر نكاح وعوض خلع وغير ذلك من دون نكير في ذلك وثانيها منقول الاجماع المستفاد منه
بل التواتر المعتضدة بالشهرة العظيمة وثالثها ان التصرف في المال انما هو مستند الى عموم الناس مسلطون على اموالهم ونحو ذلك
وعلى ع

ويمكن منع شمول ذلك للسفيه فان المتبادر من الناس اشخاص مصلحون لاموالهم فلا يشمل السفيه ورابعها انا نعلم ان حجر
الصبي الغير البالغ والمجنون انما هو لكمال العقل الموجب لاصلاح المال وهو موجود في السفيه ايضاً فانه ناقص العقل فينبغي
ان يحجر عليه كما يحجر على الصبي والمجنون وخامسها ان من المعلوم من الشرع كونه لحفظ النفس والمال والاسباب والارث ان تسلط
السفيه على ماله تضييع المال وهو خلاف ما جعله الشرع فينبغي الحجر عليه حفظاً له وسادسها ظواهر الآيات الآتية كقوله تعالى
فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم فانه دال على عدم دفع المال مع عدم معلومية الرشد وتخصيصه باليتامى
غير قادح بعد عدم القول بالفصل وورود مورد الغالب من كون مال اليتيم في يد غيره فيدفع اليه بعد رشده بخلاف
غير اليتيم وحمل الرشد فيه على البلوغ خلاف ظاهر اللفظ وخلاف مقتضى سياق الآية فان البلوغ هو بلوغ النكاح وهو
مذكور في الآية قبل ذلك كقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا
لهم قولاً معروفاً وهذه الآية لمعنيين احدهما ان يراد باموالكم اموال السفهاء لا اموال الاولياء وهو الذي ذهب اليه الاكثر
المفسرين نظراً الى انه لو لم يكن كذلك لزم وجوب انفاق السفهاء على الاولياء ولان ضمير وارزقوهم راجع الى السفهاء ولا يقول
احد اولا بد من تقدير يقولها وارزقوهم ان كان لازماً من حيث نفقتهم ولا يخفى ما فيه من التكلف مضافاً الى ان المراد من قول
المعروف ان يقال لهم اموالكم لكم اذا رشدتم واصلحتم مالكم ونحو ذلك او دفع اليكم مالكم ونظيره مما يرغب في الرشد والاصلاح وهذا
يدل على كون الخطاب على الولي الذي بيده مال السفهاء وان المنع عن الدفع انما هو في هذا المال واضافة الاموال الى الاولياء
حيث يكون تصرفهم فيها كالملاك وكونهم قوامين عليها ومكلف في الاضافة قيل ويكون اشارة الى لزوم حفظ كحفظ مال انفسهم

او يراد من اموالكم جنس الاموال التي بها قيام الكل كما في قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اذ المراد به عدم قتل بعضهم بعضاً ويدل عليه
هذا المعنى كون الآية في سياق الكلام في خصوص احكام الايتام والرشد ومن بيده المال وهذا المعنى صريح في كون السفيه ممنوعاً
من التصرف في ماله الى ان يرشد وثانيهما ما اشير اليه من كون المراد اموال الاولياء فنهوا عن اعطاء ذلك السفهاء بل امروا
بالانفاق والقول المعروف وهذا ايضاً يدل على عدم كون السفيه اهلاً للتسليط على المال وهو كاف في المدعى او يقال ان حجره
على مال الغير المبذول له مجاناً بحيث لا ضرر عليه في تلفه واتلافه يدل على حجره في مال نفسه بالاولوية فتدبر وكقوله تعالى
فان كان الذي عليه الحق سفيهاً او ضعيفاً او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل فانه ايضاً دال على ان السفيه مولى
عليه ولو لم يكن محجوراً فلا مانع من نفسه حتى يمل وليه ويملي فتدبر وسابعها ظواهر الروايات الدالة على كون السفيه محجوراً في التصرف المالي
منها ما مر في اخبار البلوغ اذا بلغ الغلام اشده جاز له كل شيء الا ان يكون سفيهاً او ضعيفاً فان هذا الخبر دال على عدم نفوذ
تصرف السفيه وهو معنى الحجر والمراد بالجواز هنا النفوذ والصحة دون الاباحة والرخصة اذ هو غير مختص بالبلوغ ومنها موثقة
عبد الله بن سنان قال اذا اتت عليه ثلاث عشرة سنة كتبت عليه السيئات وجاز امره في كل شيء الا ان يكون سفيهاً او ضعيفاً
وما السفيه فقال الذي يشتري الدرهم باضعافه قال وما الضعيف قال الابله وغير ذلك من الروايات الدالة على الحجر على السفيه
نعم بقي البحث في تمييز الشيء المالي من غيره حتى يعلم موضع الحجر فنقول فيما كان ماليا صرفاً كالبيع والاجارة فلا بحث وفي مثله
الصلح على المال او على الحق المالي كالشفعة والخيار والهبة والعارية والوديعة والمزارعة والمساقاة والشركة والقرض والسكنى
والوقف والضمان والحوالة والقرض والكفالة ايضاً وان لم يكن ماليا ابتداء من جهة كونه مستلزماً لاداء المال لو لم يمكن احضار
الكفيل

المكفول او لم يفعل فهو داخل في المالية بهذا الاعتبار ويمكن هنا التشكيك والقول بصحة كفالته وعدم توجه ضمان المال
عليه وثمرته الزامه باحضار المكفول كما في بعض الكفالات التي لا يعود الى المال ككفالة القاتل عمداً في القصاص ومن ذلك ظهر
ان فيما كان هناك جهتان مالية وغيرها بطل تصرفه في الاولى دون الثانية كما في اقراره بالنسب الموجب للنفقة فان النفقة لا تثبت
بذلك بعدم قبول اقراره في المال الا في النسب فيعيبه فيقبل وفيما ليس ماليا كالطلاق والظهار واللعان والايلاء والاقرار بما يوجب القصاص
والعفو عما ليس بمال كالقصاص بمعنى تصرفه وكون حق القصاص مما يصالح عليه بمال لا يجعله ماليا حتى يمنع منه بخلاف ما لو كان ماليا
اولاً كالخيار والشفعة فليس له عفوهما كما ليس له ذلك في حق التحجير وفي حق الاختصاص في المشتركات كالمسجد والسوق والرباط ونحوه
او ليس مالاً وفي وصيته وتدبيره خلاف معروف والاقرب كونهما تصرفاً ماليا داخلاً في عموم الدليل بحسب الظاهر ومنشأه اما
دليل خاص ولم اقف عليه وصاحب الكفاية ذكر في وصية السفيه اقوالاً ثلثة ولم يذكر نصاً فيه فيما عندي من النسخ والا ان
ادلة الحجر العامة بل هي عامة لشمل الوصية والتدبير اللذين هما في الحقيقة من جملة التصرفات ادلة موجب التصرف بعد الموت
والانه باق في الحيرة على حاله فلا مانع من نفوذه تصرفه فيه مضافاً الى ان الحجر انما هو لتضييع المال ولا تضييع هنا والحق ان تصرفه
هنا ايضاً تصرف في الحيرة ممنوع عنه الا ما اذن فيه الولي على القول بان اذنه رافع للحجر لعموم دليل الحجر وكلام اتلاف المال على
نفسه موجب للحجر فكذلك اتلافه على وارثه او في غير الوجوه اللائقة مطلقاً وكون ذلك بعد الوفاة غير نافع اذ الغرض منه الحجر لئلا يكون
المال من تلف فيما لا يليق به وهذا الوجه موجود في الوصية اذ لو جوزنا مطلقاً فلعل تصرف السفيه في الوصية في موضع غير لائق فتدبر وكان
من فصل بين وجوه البر والمعروف وغيره لاحظ هذا المعنى واما الاكتساب البدني من حيث الطلاق او الخلع من او كونه اجيراً للغير او

بحالة ونحوه فلا حجر فيه بل يملك المال ويحجر عليه بعد ذلك وما ذكرنا ظهر لك استنباط حكم السفيه في كل باب لم يدل الدليل فيه
على خلافه وبقي هنا بحث وهو ان حجر السفيه هل يزول باذن الولي او اجازته بمعنى ان الولي رضي بتصرفاته قبل وقوعها او بعده
فهل يقع صحيحه كما في حجر العبد على المجني فان بعد اذن الولي لا مانع منه او ليس كذلك بل هو كحجر الصبي والمجنون الذي لا ينفع فيه
اذن الولي وقد اشار الى هذين الاحتمالين الشهيد ره في القواعد وفرع عليهما البطلان والصحة مع اذن الولي وحيث ان ذلك تابع
ادلة الحجر فان كان ادلة الحجر فيها عموم او اطلاق بحيث يصير القاعدة الحجر مطلقا بحسب ظاهر الدليل فيصير المسألة من باب الشك في
ان الحجر هل يرتفع باذن الولي ام لا ولا ريب في ان قضية الاصل بقاء الحجر وعدم ارتفاعه حيث لا دليل عليه وان كان ادلة الحجر
مجملة من هذه الجهة فيصير القاعدة عدم الحجر لعموم تسلط الناس على اموالهم غاية ما دل الدليل عليه ادلة الحجر انما هو في صورة عدم
اذن الولي واما مع اذنه واجازته فلم يثبت الحجر بل يرتفع بالاذن فيصير الاذن وعدمه من مشخصات موضوع الحجر لا انه
على فرض عدم العموم في دليل الحجر لانا نفرض ان فيها غير اذن ويكون محجورا ثم نفرض جريان الاذن عليه فيصير شكا في زوال الحجر
السابق وان لم نعلم ثبوت حجر سابق بهذا الفرض ولا يمكن منع الاستصحاب بتغير الموضوع اذ لا شبهة في عدم كون الاذن مغيرا
لموضوع السفيه كما انه لا يمكن القول بان الدليل قد قضى بعدم الحجر لان ادلة حجر السفيه واخذ نهت بعبارة عدم الاذن لكنه
الطلاق لو كان لا انه تقييد بشرط او وصف او غاية حتى يدل بعد الاذن الحجر اطلاقها في الاستصحاب فيصير الحالة الاولى موجبة
في ابقاء واستصحاب واذا ثبت في الفرض فيثبت في السفيه المقارن سفهه للاذن بحيث لم يسبق له حالة خالية عن الاذن
بالحجر عليه قطعا بعدم القول بالفصل لانا نقول ان بعد القول بعدم العموم في ادلة الحجر يصير بعد حصول الاذن نتعارض مع الاستصحاب

ويبين عموم ما دل على تسلط الناس على اموالهم وغير ذلك ما دل على صحة المعاملات والعقود والتجارات ولا ريب ان استصحاب لا يعارض
الدليل وان كان خاصا على ما يراه اكثر الاصحاب وقد ذكرنا نظيره في مقامات ومن هذا الباب فورية الخيارات والقهرية في بعضها
الى ان هذا الكلام قابل للقلب فيقال في السفيه المأذون في اول الامر شك في شمول ادلة السفه لمثل ذلك وعموم ادلة
التسلط قاض بعدم الحجر بلا معارض واذا ثبت فيه نفي المأذون بعد حصول الحجر بعدم القول بالفرق وبالجملة فالمدار على
ملاحظة عموم دليل السفيه والاقرب ان ظواهر الآيات والاخبار الدالة على حجر السفيه مطلقة في المنع بل ظاهرها في عدم جواز
اذنه في المعاملة والتصرف وهي العمدة في ادلة الحجر فلا ريب ان الحكم بحجره ولو بعد الاذن اقوى ولكن ينبغي ان يعلم
ان غرضنا من الحجر بعد الاذن ايضا معناه ان الولي اذا اذن له في التصرف فاخذ المال بيده وبنى على التصرف بنفسه
فهو غير ماض اما لو كان التصرف من الولي باذنه في اجراء العقد فلا مانع عنه كما انه لو تصرف مع اذن او بدونه في محل
المال لم يقع العقد باطلا من اصله فيصير كالفضولي لان عبارته غير مسلوبة على ما اوضحناه فيكون صحيحا بالاجازة والولاية
بعدها فتدبر ليس الحرية شرطا في العبادات البدنية كالطهارة والصلوة والصوم والاعتكاف وخروج الجهاد
وصلوة الجمعة انما هو بالدليل ووجه عدم اشتراطه ان عموم ما دل على تكليف الناس والمؤمنين شامل للعبد كالحر والعبودية غير
مانعة من ذلك ولم يدل الدليل على التخصيص وظاهر عبدا مملوكا لا يقدر على شيء لا يشمل العبادات البدنية كما يأتي ليس
شرطا في الضمان والغرامة ايضا بمعنى ان كل امر سبب في الضمان من يد او سبب او اتلاف او جناية او نحو ذلك في العبد
ايضا وان كان في كيفية الضمان كلام في انه يصير على المولى او على ذمته يتبع به بعد العتق او يتعلق بكسبه او برقبته بالجملة

الكلام الان في ان السبب ايضا فيه للضمان ولم يحصل الابهام علاه والوجه في عدم الشرطية ان ما دل على ضمان اليد والاتلاف
والجناية في باب الغصب وباب الديات وباب اتلاف الشيء والمتلف كلها شامل للعبد كما يعم الحر من دون فرق ولا دليل يدل على التخصيص
وما يتخيل ان العبد لا يد له كيف يدخل تحت دليل الضمان فاسد لان اليد الموجبة للضمان هي الاستيلاء العرفي ولا
شبهة في ان علم كون يده بمعنى كون يده مراده فيها ملك يد لا ملكية واما هو يد العبد او يد المولى بالفقه البحث وبالجملة
فلا بحث في كون العبد كالحر في ذلك واما العبادات المالية كالزكاة والخمس والحج والصدقات فلا تتعلق بالعبد نظرا
الى ان العبد لا يملك او لا يقدر على التملك فلا يحصل شرط الوجوب في هذه العبادات اذ لا تجب الزكاة الا على المالك
وكذا الخمس لا يجب الا بالملك والحج لا يجب الا بالاستطاعة والكفارة ونحو ذلك فرع القدرة على المال والدفع
ومجرد حصول السبب لا يكفي في الوجوب ومن ليس مالكا للمال غير متمكن من الكفارة المالية فالخطاب بها يصير تكليفا بما لا يطاق
واما ان العبد ممنوع من التصرف وامكان المالك من شرائط وجوب الزكاة ونحوه التمكن من التصرف وفي غير ذلك لا يعقل الوجوب
المطلق مع الحجر ولو فرض الوجوب فلا بد من كونه مشروطا باذن المولى ومع انتفاء اذنه لا كلام فيه او البحث في حصول التكليف
الذي لا يحتاج الى اذن المولى وهنا اشكال وهو انه اي فرق بين العبادات المالية وبين الضمان والغرامة فان كانت القدرة
على الدفع شرطا لحصل ما لم يكن هناك تمكن لم يكن وجوب نفي المقامين وان لم يكن شرطا ففي المقامين والتحقيق ان
ان العبادات المالية لها جهتان جهة التكليف وجهة ضمان اما جهة التكليف فلا يتعلق بمن ليس تمكن والوجه ما تقرر
من لزوم التكليف بما لا يطاق واما الضمان فهو ثابت على تقدير تحقق السبب والشرائط وحكمه حكم سائر الضمانات وعدم تعلق

الزكوة والخمس والحج من جهة فوات شرط الوجوب فهو ليس من باب اختلاف الاحكام فان اشتراطها الحرية
مثلا في الزكوة ليس من جهة الحرية نفسها بل من جهة عدم الملك او عدم التمكن من التصرف في العبد وهذا
لو كان في الحر ايضا لم يجب الزكوة فصار الحاصل انه لا فرق بين الحر والعبد في العبادات بقول مطلق مع اجتماع
شرائطه غايته ان بعضها لا يتحقق شرطه في العبد وهذا لا يعد من اختلاف الحكم بل من اختلاف الموضوع والفرض
واما الضمان فكذلك ايضا سواء كان في عبادة او غيرها بعد تحقق السبب فحكم العبد في الكفارة حكم الحر في تعلقها
بها في الجملة وعدم التمكن من الدفع ليس بمانع من ذلك كما في سائر الضمانات وكذلك في مثل الخمس على القول
بانه يملك وبالجملة فالاختلاف بعدم شرط لا اصل الحكم واحتمال عدم تعلق المالية على العبد في عبادة
ومعاملة بعدم امكان الاداء فلا وجه له اصلا كما ان الفرق بين العبادات وسائر الغرامات ايضا بعدم تعلق
الاولى وتعلق الثانية بان الخطاب ان كان تكليفيا فتبعه خطاب وضعي فاذا فات شرط التكليف فلا وجه
لبقاء الضمان بخلاف ما اذا كان اصل الخطاب وضعيا فتبعه تكليف فان الضمان يثبت وان كان التكليف بعيد
ذلك يتبع موقوفا على حصول الشرط ايضا بعيد لانا لا نسلم ذلك ووجدان عدم الاستلزام فوات اللازم مع انا
لا نسلم كون الضمان في مثل الكفارات ونحوها تابعا للتكليف ومع فرض ذلك فنقول امكان التكليف شرطا
ولو بعد ان يكفي في بقاء الحكم الوضعي فلا يحتاج الى اجتماع شرائط التكليف بالفعل فتدبر واما العقود والايقاعات
فظاهر ان عبارة العبد فيها كالحر بمعنى ان العبد ليس كالصبي واللفظ معتبر لو اجتمع سائر الشرائط وعمدة العقود

شاملة والاجماع قائم به وعموم كون العبد لا يقدر على شيء غير شامل للالفاظ المقصود بل هو منصرف الى التصرف
لا نفس الالفاظ وان كان شيء نكرة واقعة في سياق النفي وعدم اعتبار انفراد العبد في بعض المقامات لكونه ضررا على مولاه
على نفسه فلو كان وكيلا لشخص في عقد او ايقاع بحيث لا ينافي حق المولى صح وكذا لو نافى بناء على انه منهي لامر
خارج وهو غير مفسد واما التصرفات فلا اهلية له ولا يستلزم تصرفا في مال المولى كالطلاق اذ الزامها كان والنكاح
مع قطع النظر عن المهر والنفقة والظهار والايلاء واللعان على الاصح فيصح منه من دون حاجة الى اذن المولى لعدم المانع
عن عموم الادلة مضافا الى ان الادلة الخاصة وعموم لا يقدر على شيء غير آت هنا اذ المتبادر منه ما كان مالا او
اليا فيتصرف واما ما يقتضي التصرف في نفسه او فيما في يده او في مال المولى سواء قلنا بانه يملك او لم نقل فهو غير نافذ بلا
ذلك بالاستقلال بالاجماع والنصوص من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فانه تعالى
وصف العبد بانه مملوك لا يقدر على شيء والمتبادر منه ان التصرف والقدرة التي للمالك ليس للعبد وهو غير قادر
على ذلك وليس المراد القدرة عقلا لان العبد قادر عقلا بل المراد اما عدم القدرة في انظار الناس بحسب العادة [illegible]
الناس وان كان قبل الشرع ان العبد مسلوب الاختيار من نفسه وعما في يده بتصرف المولى فيه كيف شاء وليس له ان
يتصرف واما عدم القدرة شرعا على كل حال فهو دال على ان حكم العبد ذلك اما على الثاني فواضح واما على الاول
فلانه تقرير لما جرت عليه عادة العقلاء وهو مثبت للحكم وعموم الاية يشمل كل امر من باب تصرف المالك في ذلك
ليس للمملوك ولا حاجة الى الاشارة الى موارد الحجر فانها واضحة غير محتاجة الى البيان نعم هل له التصرف بعد اذن المولى
او في ذلك

او ليس له ذلك ظاهر الاصحاب في سائر الابواب انه مع اذن المولى يصح تصرفاته من اقراض وتجارة ووصاية ونحو ذلك
من المواضع ومنشأ المسألة ان الاية هل تدل على سلب اهلية العبد عن التصرف كالمجنون والصبي بحيث لا ينفع الاذن فيه
اولا بل يدل على ممنوعيته من التصرف استقلالا بدون اذن مولاه وبعبارة اخرى هل يدل على عدم المقتضي او وجود المانع ظاهر الاصحاب الثاني
كما نصوا على الجواز مع الاذن في كثير من المقامات كالوكالة والوصاية والقضاء وغير ذلك وهو الذي يقوى في النظر وان
كان يتخيل ان ظاهر كلمة لا يقدر على شيء سلب الاهلية لكن نقول ان ذكر المملوكية في الاية يشعر بان هذا من جهة حق
المالك لا من جهة عدم قابلية ذاته مضافا الى ان اهلية التصرف بعد العتق تدل ايضا على كون المانع سلطنة الغير عليه
فتأمل مع ان طريقة الناس مع قطع النظر عن الاية الكريمة كون عبيدهم غير نافذي التصرف بدون اذنهم واما معه فلا
مانع من ذلك والاية لو لوحظت بالتأمل سوقها لبيان عادة العقلاء وسيرة الناس وواردة في جهة التقرير لهذا
المطلب فينزل على ما هو المعتاد في الخارج ولا ريب في ارتفاع الحجر عندهم بالاذن مضافا الى الاجماع وورود الادلة الجمة
المنتشرة في ابواب الفقه في خصوص العبد المأذون مع انه لو لم يكن العبد اهلا للتصرف حتى مع الاذن لانسد باب
الانتفاع بالمماليك اذ عمدة المقاصد والا فنفس الخدمة ليس مما يطلب غالبا قد ظهر كيفية الضمان
ذا المملوك بحسب المقامات وقد اختلف الفتوى في ذلك بل النصوص الواردة ايضا مختلفة في المقامات فلا بد من تأسيس قاعدة
يرجع اليها عند عدم الدليل او التعارض والوجوه المحتملة امور احدها ان يكون في ذمة العبد يتبع به بعد العتق وثانيها
ان يكون بكسبه وثالثها ان يكون في رقبته ورابعها ان يكون في مال المولى مطلقا بمعنى انه يؤدي من اي شيء شاء وعلى

تقدير قصور الرقبة والكسب يجب وجوه وخامسها ان يكون في ذمة المولى لا في ماله ومقتضى القاعدة ان كل مقام
حصل الضمان باذن المولى على نحو يصدق السبب بالنسبة اليه كامره في اقتراض او نكاح بمهر او شراء بثمن او استئجار باجرة
ونحو ذلك فالضمان على المولى لانه صاحب السبب والعبد كالوكيل في ذلك ولذلك حكم الاصحاب بذلك في كل امر كذلك وما لا
يصدق على المولى انه السبب او كان في مقام يتعلق على المباشر كالقتل ونحوه فلكونه من مال المولى سواء كان رقبة العبد او
غير ذلك او في ذمة المولى مخالف القاعدة لعدم صدق الدليل ولان القاعدة انه لا تزر وازرة وزر اخرى ومقتضى
الاصل البرائة فيتعلق بذمة العبد يتبع به بعد العتق كالكفارات التي يدفعها بعد ذلك ايضا والمراد بذمته كونه مطالبا
بذلك عند تمكنه منه وما دل الدليل على تعلقه برقبته ونحو ذلك في مثل ارش الجناية ونحوه فهو خارج بالدليل فتدبر

الاختيار المقابل للاكراه شرط في التكاليف كافة ولا تكليف على المكره فيما اكره عليه سواء كان فعل
حرام او ترك واجب والمسألة مما لا بحث فيه ولا خلاف نعم يستثنى من ذلك قتل النفس المحترمة فانه لا تقية في الدماء
بالنص والاجماع والحق الشيخ الجرح ايضا ولعله لادراجه تحت الدماء المذكور في النص والمشهور خلافه لان المتبادر من
الدم القتل والعموم لا يستوعب الا ما يطلق عليه العرف ولا سيما من الوجه في ذلك والمستند في ذلك بعد الاجماع والا
النصوص كتابا وسنة على انه لا اثم على المكره ولو ادرجناه تحت المضطر كما هو الظاهر اتضح كونه معذورا اذ المشتهر
من ان الضرورات تبيح المحظورات والعقل لا يقبل التخصيص انه لا ريب ان حفظ النفس في نظر الشارع اقوى واولى
من غيره ولذلك نرى ان المحرمات من قبيل شرب الخمر واكل الميتة ونحوهما تحل اذا كان المقام مقام خوف
على النفس

على النفس وكذا الواجبات من الصوم والصلاة ونحو ذلك تسقط بعد معارضة الخوف لمرض ونحوه وهذا الاستقراء
مع ما علم من طريقة الشرع اهتمامه بحفظ النفس يقضي بارتفاع كل عقوبة واثم من فعل حرام او ترك واجب اذا
عارضه الخوف على النفس وذلك واضح وهذا معنى قولنا ان المكره لا اثم عليه واما اذا كان الاكراه لابطال مقدرة
على شيء فلا بحث فيه لانه مندرج تحت قبح التكليف بالاطلاق ومن هنا ظهر سر عدم التقية في الدماء اذ اعظم
ان سبب التقية ارادة حفظ النفس حيث كان المقام مقام اتلاف نفس فلا وجه للتقييد لان المحذور حاصل
ولا ترجيح لاحدى النفسين في نظر الشارع فلا يجوز قتل النفس لحفظ الاخرى فكذلك العكس ولا وجه للترجيح مضافا الى ان
القتل الاولي محقق والثانية محتمل اذ لعل المكره بالكسر لا يفعل فتدبر واما لو لم يكن الاكراه على حد الخوف على النفس فكذلك
ايضا في عدم الاثم للاجماع ولقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى ومن يكرههن فان الله من بعد
اكراههن غفور رحيم وغير ذلك من الايات وقوله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما استكرهوا عليه والا المراد رفع
المؤاخذة لا رفع الحقيقة لاستلزامه الكذب وبالجملة فالدليل على كون الاكراه موجبا لرفع العقاب في فعل حرام او ترك
واجب واضح لا ستر فيه ويكفي بانحصار التقية من العامة شاهدة ويؤيده ذلك واما في الضمانات والغرامات فان استلزمت
جناية او اثبات يد او استيفاء منفعة او انتفاع فقد مر في بحث المباشر والسبب ان الاكراه رافع الضمان عن المكره
بالفتح وموجب لكونه على المكره بالكسر وليس ذلك كالمغرور وان كان كلام بعضهم كعبارة الروضة يقتضي عدم الفرق
والوجه في ذلك ان اسباب الضمان مع حصول الاكراه لا تستند على المكره بالفتح ولا يعد متلفا ولا محرما ولا صاحب يد

ونحو ذلك بل كل ذلك ليصدق على المكره بالكسر نعم هنا اشكال وهو ان السبب في عدم الضمان المكره بالفتح ان
عدم صدق الادلة بالنسبة اليه فلم تكونوا بالضمان في قتل النفس وان لم يكن ذلك فلا وجه لعدم ضمان المكره بالفتح
صدق السبب لو كان الاكراه من باب الفعل ويكون المكره كالآلة فهناك لا ارتياب ولا يصير ضمان عليه [illegible]
من محل البحث بل من الاكراه ايضا وربما يقال ان الوجه القول بكون القاعدة انما هو ضمان المكره بالفتح خرج ما كان
الدم بالاجماع او قلنا لم يخرج بل في غيره ايضا ضامن ولكن يرجع الى المكره بالكسر كالمغرور بالاجماع والحق ان الاكراه
لعدم صدق السبب بالنسبة الى المكره بالفتح ويصير المشهور الى عدم ضمانه في كله على القاعدة وفي باب الدم الا انه قام الدليل
وان كان كره كما هو الظاهر واما انه قام النص والاجماع عليه بطلا للترجيح وسد الباب ومع ذلك صدق السبب عليه ان الاكراه في
العرف انما يعتبر فيما كان المخوف منه امرا اعظم مما اكره عليه كما هو المراد ممن اكره بدفع الافضل من دفع واحد
اكره لدفع واحد عن الوقوع في واحد او مثله لا يعد كرها عرفا وعادة فهنا ايضا نقول كذلك كرها على قتل النفس الا
الاعم كون ما تحذر منه اشد مما يقع عليه والفرض ان قتل نفسك نفس سواء في المحذورية الا ان يقال ان الدار على
المكره بالفتح ولعل قتل نفسه اعظم من قتل شخص آخر بل هو كذلك الا ان يفرق بين نفسه وبين غيره وبذلك وقد تقدم
بعض الكلام في ضمان المكره فراجع وقد اتفق الكلام في رفع هذا الاول مع شيخنا المحقق الشيخ محمد حسن ايده الله تعالى
فاجاب بعد كلام طويل بان الظاهر ان الفعل يسند الى المكره بالفتح في كل مقام الا في صورة سلب القصد وباب الدم على القاعدة
ح ولكن يجب لكي ينزل المقامات بان قوله رفع ما استكرهوا عليه يدل على رفع المؤاخذة والضمان ايضا فيقدم على ادلة الضمان
بطول

فيكون باب الدماء خارجا بدليل خاص على عموم التقية فيه وانه ورد عليه بان في الخطأ ونحوه ايضا يلزم عدم الضمان
فيهما بالاجماع والشهرة وتقدم العكس في الاكراه المشهورة هذا غاية مراده ايده الله تعالى ولكن انه ورد عليه ان الادلة
من رفع ما استكرهوا عليه يرفع المؤاخذة فلا يدل على رفع الضمان كما ان قوله لا تقية في الدم معناه اثبات الاثم
فيه على الضمان والرسم في باب الجبر وذكر الخطا بنا في ذلك والتفكيك في غاية البعد مع ان ظاهر الادب عدم استناد
رفع ضمان المكره على الرواية فالاشكال غير منحل عند الانصاف واما في الاسباب الفعلية للملك كالاحتطاب والاحتشاش
والاصطياد والمعاطاة ونحو ذلك فهل يشترط الاختيار فلا يكون المكره مالكا بذلك مطلقا او لا يشترط بل يكون مالكا به
مطلقا او يبقى مراعى فان رضي بعد ذلك بما فعله ملكه والا فلا يملكه وعلى هذا التقدير فيكون كونه بطريق الكشف
الرضا كاشفا عن تملكه بالحيازة او بطريق النقل فيملك من حين الرضا وعلى فرض عدم الملك او صيرورته الى زمان حصول
الرضا كما هو قضية القول بالنقل فهل المال باق على الاباحة الاصلية او على ملك البائع او لا بل يملكه المكره بالكسر لانه
فاعل السبب والمكره بالفتح كالآلة وجوه واحتمالات لا تخفى وجوهها على المتدرب في الفن فلا حاجة الى ذكرها
بعد ما ذكرنا في العقود والعمدة في ذلك ملاحظة ادلة الاول فعلى القول بان قصد التملك معتبر في ذلك كما يراه بعض
قد يقال انه لا يملك لعدم القصد وسيأتي في بحث موضوع الاكراه ان المعتبر وجود القصد على السبب وفوات الرضا فلا فارق
بين القول باشتراط قصد التملك وعدمه من هذه الجهة فينبغي ان يقال ان ظاهر قوله من حاز شيئا ملكه ان حاز
فهي له ونحو ذلك شامل وهي دالة على كون هذا الفعل بالاختيار والرضا او عمومه وعلى الاكراه والذي تقتضيه النظر ان

ان الاكراه ان بلغ على حد سلب الارادة فذلك لا بحث فيه في عدم صدقه وهو خارج عن النزاع واما ما عداه فالحق ان اصل
الفعل اعم من الاختيار والاكراه لتبادر القدر المشترك وعدم صحة السلب ولكنها تنصرف الى الاختياري عند الملاحظة فهذه الادلة
ان التبادر منها الاختياري وكون ما صدر من اكراه موجبا للملك يحتاج الى دليل والاصل يقتضي البقاء على اباحته الاصلية
المكره بالكسر ايضا غير داخل فيه لانه ليس بسبب حيازة واصطياد بالنسبة اليه بعد ونظر بل قاصد في البين على تملك
سيما مع كون قصد المكره بالكسر الاكراه على الحيازة للمكره بالفتح لا لنفسه فانه لا يصدق عليه انه حاز قطعا نعم لو اكره على الحيازة
فلا يبعد شمول دليل الحيازة بالنسبة اليه وكون المكره كالآلة وبالجملة فلا يملكه المكره بالفتح بمجرد حصول الحيازة نعم لو حصل
الرضا بعد ذلك فالظاهر حصول الملك لصدق الدليل لانه حيازة مع الرضا كما سيأتي توضيح ذلك في العقود وبالجملة
يصدق عليه انه حاز شيئا واحيى ارضا وقد كان المانع من الصدق عدم الرضا وقد حصل وليس ذلك كقيام بعد القعود حيث لا يصدق
لو حصل الرضا بالقيام السابق بعد القعود انه قام لعدم كونه سببا لشيء مع كونه زائلا لا نظر بان مسنده ولو كان في اثناء قيام
من الاكراه رضي بالقيام يصدق انه قام بقول مطلق فتدبر والظاهر ان الرضا يكشف عن الملك بالحيازة لا انه سبب وهو شرط فاذا
حصل اثر السبب واما في الايقاعات والعقود فالاختيار شرط في صحتها ايضا في الموقع والمتعاقدين نظرا الى ان المتبادر من ادلة
الايقاع والعقود ايضا ذلك وايضا ما حصل فيه التراضي لا يشمل ما كان عن اكراه ولقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الا ان تكون تجارة عن تراض وهو صريح في ان ما لا رضا فيه فهو اكل بالباطل ولقوله لا يحل مال امرئ الا بطيب نفسه وغير ذلك
مما دل على الاجازة في باب الفضولي ومع الاتيان في غير ذلك نعم انما البحث في ان مقارنة الرضا شرط او هو اعم من حصوله
العقد او بعده

لاحقا ومقارنا فلو لحق الرضا في صورة الاكراه صح ايضا ظاهر الاصحاب ان الايقاعات كالشفعة والطلاق والظهار واللعان
والايلاء والنذر والعهد واليمين والعتق والاقرار ونحو ذلك لا يصير مراعى لحصول التراضي بل متى ما وقع باكراه بطل ولا ينفع
الرضا به بعد ذلك كما لا يصح فضوليا وان لحقه الاجازة فان كان ذلك للاجماع فتام في ذلك فلا بحث فيه وان كان
لنص خاص يكون كذلك وان كان على القاعدة فيمكن البحث فيها بان عمومات الايقاعات كعمومات العقود ان كانت شاملة للمكره
الذي تعقبه الرضا فلا وجه لبطلان الايقاع فان الطلاق او العتق على سبيل الاكراه اذا لحقه رضا فهو ايضا عتق وطلاق داخل
في العموم فينبغي الصحة وان لم يكن شاملة فلا وجه في المكره للبطلان سواء كان في عقد او ايقاع فلا وجه للفرق والتفصيل نعم فيما كان
شروطا بنية التقرب كما في الوقف والعتق فلا وجه فيه للبطلان اذا وقع مع الاكراه لفوات الشرط وهو مقارنة النية واما فيما
عداه فلا وجه للبطلان في ايقاع والصحة في عقد بل اما البطلان في الجميع او الصحة في الجميع وكيف كان فلا وجه في العقود
لحوق الرضا كاف في الصحة ولا يشترط مقارنة الاختيار نظرا الى ان عموم ادلة العقود شامل له وظهورها في التعارف ايضا غير
قادح لان بيع المكره وسائر معاملاته من الامور المتعارفة بحسب النوع وتعارف الشخص غير معتبر مع ان ظاهر الاصحاب ادراجهم
لعقود المكره تحت الادلة وفهمهم في موضوعات الالفاظ يورث الظن بالمراد مضافا الى الاجماع المستظهر من كلمات جماعة من الاصحاب
بل اللائح من عبارة بعض ولو قيل بانه لا فرق بين المكره وبين الصبي كما ابطل ذلك فينبغي البطلان هنا ايضا قلنا ان الصبي
بالغ عاقل قاصد غايته ان فات الرضا منه فمتى لحقه الرضا اثر العقد اثره من دون فرق بين المقام وبين الفضولي في
الجملة وان كان باب الفضولي قد ورد فيه النص ايضا بل الظاهر ان ما دل على صحة الفضولي يدل على صحة المكره عليه بالاولوية نظرا

الى ان رضا المالك متأخر فى الفضولى فى البعد عن الصحة بصدور العقد فيه ممن ليس له الولاية والسلطنة
على المعقود عليه وما يقال ان ظاهر قوله الا ان تكون تجارة عن تراض يدل على اعتبار مقارنة الرضا لان كلمة المجاوزة دالة
على كون التجارة ناشئة عن التراضى فيكون صورة طرو التراضى بعد العقد داخلة فى الاكل بالباطل وحينئذ فى بعض العقود
لو لم يكن داخلا تحت التجارة بعدم القول بالفصل مدفوع بان التجارة ليس معناه القصد حتى يلزم اعتبار كون العقد صادرا
بعد الرضا بل معناه التمليك والتملك فيدل على اعتبار كون الملك مع الرضا وفيما نحن فيه ايضا الملك بدون الرضا
ولذلك لو لم يرض كشف عن البطلان ولو رضى صح وحصل الملك عن التراضى على القول بالنقل وعلى القول بالكشف بالمعنى
الذى حققناه فى اوائل الكتاب وكذا على القول بالمعنى الاخر ايضا فان الملك الواقعى ايضا ناش عن هذا التراضى المعلوم عند الله
حصوله ولو قيل ان العقود تابعة للقصود وهنا لا قصد فلا يصح قلنا ليس البحث فى الاكراه المسلوب عنه القصد فانه خارج عن
الفرض بل لا يعد اكراها بعد الوصول الى هذه المرتبة بل الفرض انه قاصد ولكنه غير راض وما يقال ان هذا العقد كان قبل
حصول الرضا فاسدا فيستصحب الفساد حتى يقوم دليل على الصحة مدفوع اولا بمنع الفساد بل هو فى الواقع امر صحيح لو حصل الرضا
وعدمه يكشف عن ذلك فليس هناك فساد فى الواقع حتى يستصحب فان طرو الرضا كالموجب فى الصحيح فى اول
الامر ايضا وهو ما يقوله الاصوليون ان الاستصحاب مع الشك فى المقتضى ليس بحجة مع ان الاستصحاب لو سلم لا يقاوم عموم الادلة
عموم الادلة وهنا اشكال اورده الشهيد الثانى وهو ان المكره والهازل كلاهما قاصدان للفظ دون المدلول والمعنى
فلم لا يصح عقد المكره بعد حصول الرضا ويبطل عقد الهازل مطلقا مع عدم الفرق بينهما وهذا الاشكال انما نشأ من الذهول عما اشرنا اليه
الخ

من شرائط النظر الى ان الرضا والاكراه امران مغايران للقصد للفظ والمعنى والهازل قاصد للفظ لا الى التمليك
وترتب الاثر فلا يصدق عليه انه عقد اصلا وقد مر تحقيق ذلك فى باب تبعية العقد للقصد واما المكره فهو قاصد للفظ
وقاصد المعنى التمليك والاثر ولكنه فاقد للرضا ولا يخفى ذلك على من تامل فى الجملة فان من يبيع ماله خوفا
قاصد للبيع وحصول المعاملة قطعا لكنه لا عن رضاه بل من خوف واكراه وبعبارة اخرى حقيقة الاكراه راجع الى ذلك الامر
قاصد للتمليك فما اورده من الايراد بعدم الفرق لصحة العقد فى المكره عرفا دون الهازل بكون المكره قاصدا للمعنى
واثر العقد دون الهازل غير وارد اصلا فتدبر وهذا ما وعدناك سابقا من بيان دفع ما اورده الشهيد الثانى تبعا
للمحقق الثانى من الايراد لكن الشهيد زاد فى تقييد الاكراه بعدم بلوغه الى حد سلب القصد وسيجىء وجه الايراد بعينه
فى موضع الاكراه واما الابقاء فقد اشرنا الى ان خروج المكره من العموم فيها فلعله بالدليل كالظهور منهم وهنا اكمال
اخر لا اهتمام بذكرها   ليس الاسلام والايمان شرطا فى التكليف بل الكفار والمخالفون مكلفون
بالفروع كالمؤمنين وفاقا للمشهور من اصحابنا المتقدمين والمتاخرين بل الظاهر من عبارة كثير منهم الاجماع على ذلك
من فرق ان امر طائفة الامامية فانهم يعبرون عنه بلفظ عندنا وعند علمائنا ونحو ذلك نعم ربما يستفاد من بعض المحدثين من
المتاخرين كالكاشانى والامين الاسترابادى وصاحب الحدائق عدم ما حكى عنهم خلاف ذلك وفاقا لمن يقوم من العامة
والوجه فى عدم شرطيته ورود الخطابات بسبيل الاطلاق من دون اشتراطها فى الطلب والاصل عدم التقييد فالمقتضى موجود
والمانع مفقود بالادلة والاخبار
لا يصلح للمانعية كما ستقرره وعموم الايات والاخبار فى التكاليف شمل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويا ايها الناس اتقوا ربكم

اث بل الكل بالنحو عامة وما ورد بلفظ خاص كما هو الغالب فى الاخبار فيلحق فى الكافر ايضا لعموم الاشتراك فى التكليف الذى
ذكرناه فى اول الكتاب من الاجماع والنصوص الدالة على ان حكم الله تعالى فى الاولين والاخرين سواء وكون خصوص الفرض محل
الخلاف لا ينافى الاجماع على القاعدة كما ترى فى نظايره وربما يستدل ايضا بانه لولا التكليف بالفروع لزم تساوى قاتل النبى
وحبيبه من الكفار فى العقاب وضرورة العقل قاضية ببطلانه وليس الملازمة على الفروع كالاصل كما يبين بالتقدم وبها
لا يستلزم كونهما مكلفين بفروع شرع الاسلام بل لعل ذلك انما هو لقبحهم فى شرع الكفر ايضا وورود بان ثبوت الاسلام ناسخ
للشرائع السابقة فلا دين غيره حتى يكون التفاوت لاجل مخالفة ذلك الدين دون الاسلام حتى لا يكون مكلفا بالفروع
فى شرعنا ولكن يمكن ان يقال ان نزاع التكليف بالفروع انما هو فى الفروع الثابتة فى الشرع ابتداء واما ما يستقل به العقل
كالظلم والقتل ونحو ذلك فلا بحث فى كون الكافر مؤاخذا به ومعاقبا عليه وما ذكره من المثال انما هو من الثانى دون الاول
او يقال ان نسخ الاسلام للشرائع السابقة فيما يستقل به العقل ممنوع بل هو باق على حكم الشرائع السابقة فيكون العقاب للقبح فى
شرعهم وشرعنا ومجرد كون العقاب انما هو لمخالفة هذا الشرع دون السابق لا ينفع فى اثبات كونه شرعنا مطلقا من حيث هو
والحق ان الشرع السابق ايضا يؤخذ من حيث كونه شرعنا لا من حيث كونه من الشرع السابق ولا من حيث الاجماع والا يخفى
مقامنا هذا اذ الدليل قطعى بالتفاوت بين القاتل والمعين واما ان ذلك لجهة شرعنا ام لا فلا قطعى به ذلك وقد يقال
فى ذلك استدلالا بهذا الاشرف كونهم مكلفين بالايمان وليس الايمان مجرد العقايد الحقة بل هو عبارة عن العقايد والاعمال كما دلت عليه
طائفة من الاخبار ويمكن منعه بان الايمان ليس المراد به جميع الاحكام كلها والترتيب بعض الاحكام لا دليل له ولا ريب ان فى عمل

المحرمات وتارك الواجبات مع اعتقاده العقايد الحقة يسمى مؤمنا مسلما وما ورد فى الخبر بكون تعريف الايمان كامل
كما فى قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية وفى الايات ما يقتضى ايضا بانهم مكلفون بالفروع كقوله تعالى
حكاية عنهم لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى كذا قيل ويمكن ان يكون
قولهم لم نك من المصلين ما يدل على كونهم مكلفين بالصلوة فى كفرهم بل لعل المراد انا لو امنا وصرنا مكلفين بالصلوة
وصلينا لنجونا ولكنا لم نك من المصلين لعدم كوننا من المسلمين وكذا قوله لا صدق ولا صلى لا يدل على التكليف بالصلوة
فى حال عدم التصديق بل مثل هذه العبارة يقع كثيرا فى العرف فانه اذا قيل لزيد اضعف لعمرو واذا اضفته فاعطه
فان الاعطاء وجوبه مشروط بالضيافة بحيث لو لم يكن الضيافة لا يجب الاعطاء فاذا ترك زيد كليهما يقال لا اضاف ولا اعطى
ولا يلزم وجوب كل منهما وجوبا مطلقا واحتج من زعم الشرطية بان التكاليف ممتنعة الحصول عن الكافر حال كفره
اذ البحث فى شرطية الاسلام فى الصحة كما ياتى والمشروط بدون شرطه ممتنع وممتنعة بعد الاسلام ايضا لما مر من
قاعدة كون الاسلام يسقط ما قبله فاذا كان كذلك فلا يمكن صدور العمل من الكافر على وجه يوافق الامر اصلا بل اما
الشرط مفقود واما الامر منتف فلا معنى لكون الكافر مكلفا بالفروع مع عدم جواز التكليف بما لا يطاق عندنا وعند
اكثر العقلاء ولو لم يكن ممتنعا مع تحقق الاسلام فهو لغو قطعا اذ طلب الفعل على تقدير لو اريد الاتيان به على ذلك الفرض
يسقط الخطاب خال عن الفائدة بالمرة وحله ان يقال ان الكافر فى حال كفره ايضا لا يمتنع منه العبادة لان حال الكفر
معنى مغاير لقولنا بشرط الكفر وعدم ارادته الاسلام الذى هو من احدى المقدمات يرجع امتناعه بالاختيار وهو غير مناف

لمقدورية اصل الفعل بذاته فالكافر في حال كفره قادر على اتيان المامور به ولو بواسطة القدرة المقدورة وهو
الاسلام والمقدور بالواسطة مقدور كيف ولو بنى المسألة على ان ما انتفى شرطه في الوجود الخارجي فالتكليف به ممتنع
لم يكن التكليف موقع بالمرة اذ ما من شيء يؤمر به الا ومشروط بشرائط وجوده منتف في الخارج والا لكان موجودا او السقوط
بعد الاسلام لا يوجب اللغوية والامتناع لانا نقول اولا في الموسعات التي قد مضى من الوقت مقدار الاداء بشرائطه وهو
كافر فاسلم مع بقاء الوقت مقدار ركعة ان هذا محل الكلام فنقول ان هذا لم يسقط فياتي به وهو كان مكلفا به
ايضا في اول الوقت ليس ذلك تكليفا ساقطا على فرض الاسلام في كل وقت وثانيا في التكاليف المالية الصرفة فقد ثبت ان
الاسلام لا يجبها وفي العبادات التي تسقط بالاسلام ايضا نقول اما في الموسعات فلا يجب لما اشرنا اليه والتكليف فيها
في محله واما المضيق او خطاب القضاء بعد الوقت فنقول ليس المراد بالتكليف فيه طلب الفعل حقيقة بل المراد الابتلاء
والامتحان والغرض توجيه الخطاب بواسطة الاسلام اما الحث والترغيب اليه لكونه مقدمة وشرطا للتكاليف فينبغي
ان لا يترك واما انه لو اسلم فقصد الاتيان بالتكاليف والاشتغال بها يصير مثابا من جهتين احدهما من جهة الاسلام المامور به
مستقلا وثانيهما من جهة كونه توطينا للفروع والقطع عنه ح ما مضى من التكاليف فلا تنزل واما انه لو وجب قضاءه
عليهم لم يكن كذلك ممنوع بان القضاء بالفرض الجديد على المختار ولعل خطاب القضاء لا يشملهم والملازمة بين وجوب اصل
الفعل وقضاءه ولو سلم الملازمة هنا فنقول يكلفون بالقضاء ايضا كسائر التكاليف وسقوطه عنهم بالاسلام لاجل الاخبار السابقة
وقد اعتذر من ذهب الى عدم التكليف بما ورد في بعض الاخبار بان التكاليف بعد الاسلام ضعفا ما رواه بعض من يمكنا
ذكره بلهم.

ويعرف الموحد من آمن بالله وبمحمد رسول الله صلى الله عليه وآله واتبعه وصدقه فاذا كان معرفة الامام انما وجبت عليه ومن لم يؤمن بالله
ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ولم يعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما وهذه
الرواية لا دلالة فيها على المطلوب اولا لان معرفة الامام ليست من الفروع المتنازع فيها اذ لكان مما امر به النبي ص وثانيا
ان المراد لو كان ترتيبا في الطلب لم تكن معرفة الامام بعد سائر الافعال والفروع الا ان اتباع النبي ص الاتيان بما اتى به وترك
ما تركه وليس كذلك بل المراد من الترتيب في المقصود بمعنى كون معرفة الله والرسول مطلوب قبل معرفة الامام لا طلبها مشروطا
بحصول معرفتهما مضافا الى ان عموم الكتاب والسنة وفتوى الاصحاب الا من شذ منهم وقاعدة الاشتراك في التكليف
وغير ذلك من الادلة يعارضه ويرجح عليه من جهات واعتقدوا ايضا بالجملة عدم التكليف عدم الدليل على ثبوته ويلزم تكليف
ما لا يطاق لو كلفوا بالفروع لانهم جاهلون بهذه الاوامر والنواهي وتكليف الجاهل قبيح وبالاخبار من
تخصيص الامر بطلب العلم للمسلم والمسلمة كقوله طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ولو كان الكافر ايضا
مكلفا بالفروع لوجب عليه ايضا ذلك وباختصاص الآيات في ظواهر الآيات بالمؤمنين كقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا فان تلك الخطابات كلها ولو فرض هناك عموم يشمل الكافر فلا بد من تقييده بالمؤمنين لما ورد فيه
ايضا وبانهم لو كانوا مكلفين بالفروع لكان النبي ص يامر كل من اسلم بغسل للعلم العادي بالجنابة له ولم يكن
يامر بذلك وهذه الوجوه كلها اوهن من بيت العنكبوت لا حاجة الى التعرض لاجوبتها والدليل قد عرفته
اثبات التكاليف عليهم والنزاع انما هو فيما اطلقوا على وجود التكليف فيه ولو بالاجمال فقصر ومن عرفه وتجاهله

فلا يلزم تكليف الجاهل والغافل بل مجرد تكليفهم بالاسلام يكفي في علمهم اجمالا بان هناك احكاما لابد من فهمها
لما على فرض الاسلام وهذا المقدار كاف في التكليف بالفروع والاحتياج الى العلم وتخصيص الامر بالمسلم والمسلمة لا ينافي عدم
كون الكافر مكلفا لان مفهوم الوصف ليس بحجة ويكفي في ذكر المسلم شرفه وكون طلب العلم بعد الاسلام بالاسلام
لا قبله مع انه لا يقاوم ما مر من الادلة على التعميم ومثل ذلك يجب في اختصاص الخطاب بالمؤمنين مع ان في الخطاب
بايها المؤمن والكافر فلا وجه للتقييد وذلك واضح لعدم العلم بجنابة المكلف من خارج فيكون فيجوز كون الموحدين
مكلفين بذلك وعدم امر النبي ص بالغسل ممنوع بل الظاهر ان الاغتسال بعد الاسلام كان من الامور المعتادة الواضحة
كما يكشف عنه طريقتهم في زماننا مضافا الى كفاية الاوامر العامة في ذلك فلا يحتاج الى الامر بالخصوص
فتدبر واما العبادات فالاسلام شرط في صحتها وعليه اجماع الاصحاب في غير الوقف والصدقة والعتق على القول
باشتراط نية القربة فيها وعلى القول بعدم اشتراط القربة فيها يكون من المعاملات الصرفة التي يجيء البحث فيها
وعللوا عدم صحة عبادة الكافر بان العبادة مشروطة بالنية ونية القربة لا يتحقق من الكافر وهذا في الكافر
الجاحد للربوبية حق واضح واما الكافر المقر بالله تعالى المنكر لصفة او ضروري او للنبوة فيتعقل فيه القربة
بمعنى قصدا ذلك وان لم يحصل له الثواب فلا يمشي فيه هذا التعليل ويمكن ان يقال ان نية القربة لا تكون الا
باعتقاد كون هذه العبادة مامورا بها من الله جزما فالكافر غير معتقد بالنبوة حتى يعتقد كون ذلك مامورا به
فلا يعقل قصد القربة فيه ونحو ذلك سائر اصناف الكفر فان مآلها الى عدم الوثوق والاعتقاد بالشرع وهو مانع من قصد
التقرب

التقرب وقصد التقرب على فرض حقيقة الاسلام يؤول الى الترديد المانع من صحة العبادة وعلى كل حال فيدل على شرطية
الاسلام مضافا الى ما ذكر طائفة من الآيات كقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين واول التقوى الاسلام وكل ما هو غير مقبول
ليس بصحيح وما يتخيل ان القبول غير الصحة فهو من الاباطيل لان الصحة عبارة عن موافقة الامر كيف ينفك عن موافقته
للامر من دون ثواب فان الثواب لازم عقلا لذلك الا لم يمكن تخلفه في الحكمة وقوله تعالى وما منعهم ان تقبل منهم
نفقاتهم الا انهم كفروا بالله ورسوله وغير ذلك من الآيات الكثيرة على كون الكفار معذبين بالنار خالدين
فيها ولو كانت عباداتهم صحيحة لزم وصول الاجر اليهم في الآخرة وهو منفي في حقهم بالآيات المذكورة مع ما في
الاخبار الكثيرة من الدلالة على بطلان عبادات المخالف فضلا عن الكافر كما ورد من انه لا طاعة الا بولاية ولي الله
ودلالته اليه وغير ذلك وبالجملة فشرطية الاسلام والايمان في صحة العبادة مما لا كلام فيه عند اصحابنا فلا حاجة
الى ذكر الادلة واما الوقف والصدقة والعتق فبعض من اعتبر قصد القربة فيها منع من صحتها من الكافر وجماعة
منهم قالوا بالصحة منهم الشهيد ره في اللمعة فانه مع اشتراط القربة في العتق قال والاقرب صحة العتق من الكافر
وخلافهم في هذه الثلثة مع اتفاقهم على بطلان سائر العبادات منه اما من جهة ان الدليل دل في هذه الامور
على اعتبار ارادة وجه الله تعالى وهو يمكن من الكافر كما في الخبر انه لا عتق الا ما اريد به وجه الله تعالى وليس كذلك
سائر العبادات وقد علل بذلك الشهيد الثاني واما من جهة تركب هذه الثلثة من جهة مالية وجهة عبادة ورجح
من ذلك جهة المالية واما من جهة ان هذه كلها اخراج عن الملك وملك الكافر ضعيف من ملك المسلم فهو

اولى بالكفر واما من جهة ان الكافر ليس بمالك في الحقيقة وانما هو صورة ملك لبقائه في ملكه فاذا اخرجه وقع
خرج عن ملكه وان لم يترتب عليه الآثار من الخراب ونحوه والتحقيق ان هذه المسئلة ايضا ليست صحيحة من جهة كونها
عبادة ولذلك لا نقول فيه نعم هو صحيح من جهة كونه معاملة وتلك ملك غاية ما هناك انه يدل ان الجهتين
مرتبطتان لا تنفك احديهما عن الاخرى ولذلك لو لم يجز المسلم القربة لم يصح عتقه اصلا ويجب من ذلك ان
الكافر والمخالف يلزم بمعتقده فان معتقده فيه الصحة وهذا المقدار يصير حجة عليه في الخروج عن ملكه ويدل
عموم الزموهم بما الزموا به انفسهم فيقتصر واما القربات والنقضات فلا يشترط فيها الاسلام والايمان لعموم ادلة
اسبابه ومسألة اشتراك المكلفين في الاحكام وهذا مما لا كلام فيه نعم مال الحربي وذمة المسلم بالنص والاجماع واما
العقود والايقاعات فمقتضى عمومات الادلة صحتها من الكافر والمخالف والمؤمن والاصل عدم شرطية [illegible]
الفعلية من حيازة واحياء موات ونحو ذلك كذلك وحرمة ذبيحته انما دل عليها الدليل وتخصيص لذلك الا ما ذكرناه سابقا
من قاعدة نفي السبيل للكافر على المسلم فان كل ما هو داخل تحت القاعدة كما ذكرنا البرهان في تحليلها فينفرد بالمسلم
والاصح من الكافر فراجع وتبصر ليس العدالة شرطا في تكليف ولا في ضمان وغرامة ولا في صحة العبادة
ولا في العقود والايقاعات من حيث كمال عموم ادلة تلك التكاليف والضمانات وصحة العقود والعبادات من غير دليل دال على
الاشتراط واصالة الاطلاق سليم عن المعارض معتضد بالفتوى وما ترائى من الشيخ ره انه اعتبر العدالة في العبادات
المالية اداءها للفاسق تحت ولاية المحجور عليه فيصير اشتراط العدالة من جملة اجزاء اشتراط الرشد فيرجع خروجه عن الغرض
الى الكلام

الى الكلام في اعتبار العدالة من حيث نفسها يكفي بما فيه في البحث عن معنى الرشد [illegible] اشتراط
العدالة في كل مقام يكون فعل شخص او قوله مسقطا عن الغير او حجة عليه ان كان مؤتمنا على مال الغير او [illegible] غير
مالكه فان هذه المقامات قد اعتبروا فيها العدالة وتندرج فيها عدالة الشاهد والقاضي والكاتب والمترجم وعامل
الصدقة والقيم للمال والمقسم ونائب الحج والصلاة عن الحي او الميت بالنيابة عن المنوب عنه او استنابة وكيلا ونحو
ذلك وامين الحاكم على مال الايتام والغائب والمجانين ومع قبض الحقوق منصوبه في نظائره ووقف اوقف وصاية
والوصي على مال الاطفال والمجانين وطرق الحقوق المالية اذا دفع اليه المالك ولو كان وكيلا والودعي الذي
يوضع عنده مال الغير حصول عذر المستودع والمستأجر من المستأجر اذا اراد قبض العين منه لو قلنا بعدم اشتراط اذن
المالك كما هو قضية صحيحة علي بن جعفر ومسألة امام الجماعة ونظائر ذلك وبالجملة فالضابط ما كان قوله
مسقطا عن الغير او حجة عليه او كون فعله كذلك او كون يده مسلطا على مال الغير من غير مالكه وان هذه المقامات
يشترط فيه العدالة والمنشأ في ذلك ما دل من الآية الشريفة على ان الفاسق يجب التبين في خبره فلا يسمع قوله
ولا يكون حجة من حيث هو قوله وحجيته من جهة حصول العلم او من جهة حصول الظن حيث يعتبر فيه الظن لا يرد
الركعة والمرض المبيح للافطار كلام آخر وما دل من النصوص على عدم كون الفاسق اهلا للامانة مضافا الى ورود
في ذمة الفاسق بما يقتضي سقوط درجتهم فضلا من ايمان الشارع لهم على مال او نحو ذلك كقوله تعالى
من الركون الى الذين ظلموا انهم من غير [illegible] الاعتماد عليهم او يعتمد عليهم في اموال الناس وما في حكمها وكل فاسق ظالم

والوصف فتدبر ولذا لم يسمع قوله وعدم جواز الركون اليه يكفي في اشتراط العدالة في هذه المقامات
الجامع للفروع السابقة كلها فيقتصر مضافا الى ما ورد من الادلة الخاصة في كثير من هذه المقامات مع اعتباره باعتبار
العدالة لعدم سماع خبر الفاسق وعدم جواز الركون اليه الدال على تأسيس القاعدة مع ان تتبع ما ورد فيه النص وقام
عليه الاجماع يورث استقراء مفيدا الالحاق المشكوك فيه بالغالب ويبقى هنا كلام وهو ان الوكيل فيما يجوز فيه الوكالة
كالعقود والايقاعات وتطهير الثوب ونحو ذلك من قبض واذن لا يشترط عدالته مع ان فعله وقوله مبني على الصحة
مسقط عن الموكل بمعنى ان كل ما فعله بمنزلة ما فعله الموكل فينبغي اشتراط عدالته ايضا اذ لعله يخبر عما هو ليس بواقع من
بيع او نكاح او تطهير او غير ذلك واي فرق بين هذه الامور وبين الاستنابة لعبادة كالحج ونحوه حيث يشترط
فيه العدالة وعلله بعدم سماع قوله في اتيانه بالعمل على وجه صحيح فلا يعلم براءة الذمة والاطلاع للغير على
ممكن او من جملة الشرائط قصد القربة ولا اطلاع عليها احد مع ان هذا الوجه يجري في المعاملات ايضا فان قوله غير مسموع
والاطلاع للغير غير ممكن او من جملة شرائط القصد وهو مما لا يمكن الاطلاع عليه فلعله كان غير قاصد ودفع ذلك اما بان يق
ان مقتضى القاعدة كون اشتراط العدالة ولكن خرج باب الوكالة بالاجماع واطلاق النصوص وكون فعل الوكيل بمنزلة فعل
الموكل مطلقا واما بان يق ان فعل الوكيل ثبت صحته في هذه الامور [illegible] في فعل المسلم او باصالة الصحة [illegible] العبادات
السابقة ويكتفي بها الموكل ايضا ولو قيل ان هذا الكلام يجري في العبادات ايضا فان النائب اذا فعل فعلا فاصالة الصحة
يقتضي بكون ذلك جامعا للشرائط فيكون كافيا للمنوب عنه ولا يحتاج الى سماع خبره كما في الواجبات الكفائية فاذا
اتى

رأيت من يشتغل بغسل الميت يكتفي بذلك في سقوطه عنك باصالة الصحة وان لم يكن عادلا فلم يشترط في
نائب العبادة العدالة قلنا الفرق بين النيابة والواجب الكفائي واضح فان فاعل الواجب الكفائي آت به من جهة نفسه
ولا ريب ان عمل المسلم في حق نفسه محمول على الصحة فاذا كان كذلك فيوجب السقوط لانه فعل صحيح واما النائب فهو
آت بالفعل من المنوب عنه وليس هناك اصالة صحة فعل مسلم عن مسلم آخر بمعنى ترتب الاثر عليه اذ ادلة صحة فعل المسلم
لا تعم ذلك وسيأتي تتمة البحث في ذلك واما الفرق بين العبادات والمعاملات فبان الذمة اذا اشتغلت
فلا تفرغ الا بيقين والمتيقن هو نيابة العدل واما في المعاملة فليس هناك اشتغال ذمة يقتضي [illegible] اقدام
ما لو قول الوكيل لما اقدم عليه والزم ثبت بقول الوكيل جوازه فلا يبقى علم بحرمته ايضا وهو كاف في جواز
الارتكاب وفيه نظر واضح واما بان يق ان سماع قول الوكيل في المعاملات انما هو من جهة كونه ذا يد على ما اخبر عنه وقول
ذي اليد مسموع ولو كان فاسقا وهذا لا يطرد في الاشياء التي ليست مما يدخل تحت اليد كالنكاح والطلاق فلا بد من
القول بعدم سماع قول الوكيل في ذلك الا بعد التثبت واما من جهة الفرق بين العبادة والمعاملة بان العبادة
عمدتها النية وهي لا تعلم بالاطلاع فلا بد من اعتبار كون النائب عدلا ليحصل الوثوق به والمعاملة وان كان يعتبر فيها
القصد وهو لا يعلم لكن الشارع جعل الفاظ العقود كاشفة عن القصود ومن قال بعت ثم قال اني ما كنت قاصدا
لا يسمع منه ذلك لان ظاهر كلامه يكذبه بخلاف العبادة اذ ليس فيها ما يدل على ذلك وفرعوا من هذه الاصح اصالة الصحة واصالة
الصحة لا تكون حجة على غير الفاعل نعم ظاهر العقد دال على القصد وحجة والا لم يكن المعاملة اصلا لان [illegible]

لا يدرى بان الآخر قاصد فى الايجاب للقبول ام لا والتحقيق ان فى الفرق بين ادلة الوكالة وادلة النيابة فى العبادة
فان الاول مطلقة شاملة لتوكيل الغاصب ايضا فلا مناص عن اتباع قوله فيما اخبر عنه من جهة الوكالة والثانية مجملة ودالة
جواز الاستنابة او وجوبها او المتيقن بجواز الاستنابة العدل نظرا واضحا واشكالا ايضا فالاطلاق فى المقام بين الاجمال فى
العقل والجنون موضوعان معروفان فلو شك فى كون شخص مجنونا او عاقلا فالاصل ان يكون عاقلا
لاصالة عدم العيب وكون الجنون نقصا هذا اذا كان الشك ابتدائيا من دون علم بحالة سابقة واما بعد العلم بكونه عاقلا
فالاستصحاب ايضا بمقتضى الاصل السابق واما بعد العلم بالجنون فالاصل بقاء الجنون ما لم يحصل العلم الشرعى بزواله وحيث ان المعتبر
البلوغ والصغر فهما وان كانا عرفيين بالاصل لكنهما صارا شرعيين بالتحديد وفى بيانها طول والمختصر ان فى الذكر البلوغ
خمسة عشر سنة تامة هلالية او خروج المنى كيف كان او انبات الشعر الخشن على العانة ويسمى بلوغا فى الانثى بلوغ تسع سنين
تامة كذلك والحيض والحمل علامتان لسبق البلوغ ولو شك فى حصوله فالاصل عدم البلوغ وبقاء الصغر والكفر والاسلام
امران شرعيان فمن اقر بالشهادتين ونبوة محمد وما جاء به عدّ مسلما ومن ليس فيه ذلك فليس كافرا ومنه منكر الضرورى
من دون فرق بين من عرف واقر او لم يعرف نعم لو وقع الشك فى كونه كافرا او مسلما مع عدم امكان الاستعلام كما
فى اللقيط مع عدم امكان الحاقه بدار الاسلام او فى غير ذلك ومع امكان الاستعلام ولكن قبل العلم فهل الاصل ان
يكون كافرا او الاصل ان يكون مسلما او لا اصل فى احد الطرفين فيتوقف الى ان يعلم وجوده لكل منها وجه وجه اصالة
الكفر فالوجه فيه ان الاسلام امر وجودى وهو الاقرار واعتقاد الاصول كما عرفت وبينه وبين الكفر تقابل العدم والملكة

فالكفر عبارة

فالكفر عبارة عن عدم ذلك عما من شانه ذلك فاذا شك فى ثبوت احدهما فلا ريب ان الحادث الوجودى منفى
بالاصل وليس بعد ذلك الا الكفر اذ لا واسطة بين الكفر والاسلام وهو الذى يظهر من طريقة اصحابنا الامامية كما يظهر
من تتبع كلماتهم فى باب الجهاد واللقطة والميراث وفى باب الحدود والارتداد فان ظاهرهم فى المشكوك فيه الكفر
الا بامارة مثبتة للاسلام من احدى الطرق الاربعة المعروفة من الاقرار بالاستقلال وتبعية الابوين او تبعية الابوين بكونهما مسلمين
عند انعقاده او الاسلام بعده وتبعية الدار كما فى اللقيط ونحوه وبالجملة لا يخفى على المتتبع فى كلامهم شبهة فى ان الاصل
الكفر حتى يثبت الاسلام ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كان ما عدى الاسلام اعم من
كونه كفرا لم يكن ضلالا بقول مطلق واما اصالة الاسلام فلم يعلم من كلمات الفقهاء وعليه بل الحق معاشر الامامية البناء
على اصالة الكفر والذى يمكن ان يكون مستندا فيه امور احدها قوله تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها بما فى تفسير من
انها فطرة الدين والاسلام والايمان فيكون مقتضاه ان كل فرد من الناس فطرته فطرة الاسلام ومن كفر فقد غيّر فطرته
وثانيها قوله تعالى فليغيرن خلق الله فى ذم الكفار فان ظاهره ان خلق الله على الاسلام ومن كفر فقد غيّر خلق الله
عليه وثالثها النبوى المشهور كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه الخبر
ولا يخفى ما فيه من القصور فى الدلالة وهذه الوجوه مخدوشة فان ظاهرها كون كل مخلوق وكل مولود مولودا على فطرة الاسلام
ولازم ذلك انه لو كبر وبلغ واظهر الكفر فقد ارتد وان لم يعلم حال ابويه مع انه لا تجرى عليه احكام المرتد قطعا بل الالزام
ان تجرى عليه احكام المرتد الفطرى لانه مولود على الفطرة فلا يبقى للمرتد الملى مصداق حينئذ اذ كل فرض فهو مرتد عن فطرة

وهذا مما يحكم الاجماع والنصوص بفساده ويعلم من ذلك ان هذه الرواية كالاية من المتشابهات لا ينبغى اتباعها فى مقابل المحكمات
ولا يعقل كون ابويه مهودين ونحو ذلك بل المولود مولود قابل للامرين ان شاء قبل الاسلام وان شاء قبل الكفر واحكام الارتداد
عن فطرة او ملة تعبدية يحكم بها الشارع لان من كان ابواه مسلمين فهو مسلم ومن كان ابواه كافرين فهو كافر والاعتماد على
مثل هذه الادلة فى اثبات الاحكام الشرعية بعيد عن مذاق الفقيه وان كان يمكن ان يقال ان الرواية بظاهرها دلت على
اصالة الاسلام والملازمة بينه وبين كون ذلك مرتدا او مرتدا عن فطرة لانا نقول ان الارتداد عبارة عن الخروج عن
الاسلام الثابت بالاقرار او البينة ونحو ذلك لا بمجرد الاصل والمانع من ذلك ولو سلمنا ان الاصل قاض باسلامه فيحكم بارتداده
اذا اظهر الكفر يمنع كون ارتداده عن فطرة نظرا الى ان من شرطه علوقه حال اسلام احد ابويه والاصل لا يثبت ذلك نظرا
الى استلزامه عدم وجود مصداق للارتداد الملى فعلم ان المراد باصالة الفطرة ما ذكرناه لا كونه فى حكم المسلم مطلقا وقيل
كما انك لا تحكم بارتداده عن فطرة لعدم علمك بشرطه فلا تحكم بالملية ايضا لان من شرطها العلوق مع كفر ابويه وهو غير
معلوم ولا ترجيح لاحدهما على الاخر قلت لا نقول بان الملية علم شرطه بل نقول ان الشك فى ذلك يوجب نفى
الاحكام المشكوكة بالاصل واحكام المرتد عن فطرة من قتل وقسمة مال وزوال نكاح وغيره على خلاف الاصل فينتفى ويبقى
وبالجملة البناء على اصالة الاسلام للخبر المذكور لا يستلزم المحذور ومع ذلك فضعفه الخالى عن الجابر مع ما يظهر من الاصحاب
فلا فرض يمنع من العمل به واما نفى الاصل من الطرفين فلان الكفر عبارة عن الانكار واعتقاد الخلاف فكل منهما امران وجوديان
منفيان بالاصل وليس شئ منها مما يقتضيه فيكون هناك واسطة كمن بلغ نائما او ذاهلا او لم يسمع بحث الحق والباطل

مترددا فى

مترددا فى الترجيح ونحو ذلك فان ذلك كله ليس بكافر ولا مسلم وهذا القول هو المنسوب الى المعتزلة واللازم هو القول
الرجوع فى احكام هؤلاء الوسائط الى الاصل فان كان حكم الاسلام هو الاصل كما فى الطهارة مثلا فيحكم به فيهم وان
كان حكم الكفر موافقا للاصل كعدم حل ذبيحتهم يحكمون بحكم الكفر كما هو القاعدة فى الموضوع المشتبه وهذا القول هو الاجود عند
من بحثنا باحواله فالحق ح المصير الى اصالة الكفر ومراعاة ملازمه الاسلام الاربعة المشار اليها فتدبر وهنا كلام حق
لا مجال فيه ذكره واما الايمان فالحق ايضا عدمه بالاصل الى ان يثبت وليس هنا ما يدل على خلافه الا مع القول بكونه كالاسلام
كما ذكرنا والكلام فى العدالة والفسق نظير الكلام فى الاسلام والكفر والبحث فيه طويل والظاهر ان العدالة هى الملكة وحسن
الظاهر عنها كما قضت به صحيحة ابن ابى يعفور لا ان نفس حسن الظاهر هو العدالة ولا مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما
يراه شيخ الطائفة حتى يكون المشكوك فيه محكوما بعدالته بعد العلم باسلامه وقيل ان الفسق امر عدمى وهو عدم العدالة
عما هو قابل لها ولا واسطة بينهما واعتبار الاتيان بالكبيرة او الاصرار على الصغيرة فى الفسق انما هو لكونه كاشفا عن عدم
الملكة وهو بعيد والحق كون تقابل التضاد وثبوت الواسطة والمشكوك فيه غير ملحق بشئ منهما ويرجع فى حكمه الى ما وافق
الاصل من حكم العادل والفاسق نظير ما اشرنا اليه فى الكفر والاسلام على قول المعتزلة فتدبر واما الحرية والرقية فالاصل فى كل
مقام شك فيه الحكم بالحرية الا اذا ثبت الرق لان الملك امر حادث والاصل عدمه ويكفى فى الحرية عدم كونه
مملوكا اذ ليس معنى الحرية الا ذلك وليس امرا وجوديا حتى يرتفع بالاصل فيرجع فيه ايضا فى احكامه الى ما وافق الاصل من احكام
الحر والرق والظاهر ان اصالة الحرية مجمع عليها بين الاصحاب لا يخرج عنها الا بالاقرار او بينة ونحوه حتى انه لو كان مما يملك بيده

عرفی فادعی صاحب الید الرقیة وادعی الاخر حریة نفسه فظاهر قول من ادعی الحریة حتی یثبت الاخر والید هنا لاعبرة
لان الحر لا یدخل تحت الید فاصل الید محل نزاع وبعبارة اخری نزاعهم فی الحریة والرقیة یرجع الی النزاع فی ان الید
علیه ام لا فیقدم المنکر ولذلک الان البالغ لا یملک الا بالسبی مع الکفر الاصلی او یملک اصوله الموجب لملکیة الاولاد
فلو کان الاصل حرا واما الرشد والسفه فلا ریب ان المشکوک فیه من جهتهما یحکم فیه بالرشد لان السفه عیب والاصل فی الاعیان
الخارجیة الصحة واستصحاب عدم الرشد باعتبار عدم کونه رشیدا فی الصغر غیر ات لان السفه عبارة عن نقصان العقل وهو
غیر عدم الادراک للصغر کما ان عدم تمیز الطفل فی الامور بین الحسن والقبیح لا یعد جنونا وبعبارة اخری عدم التمیز تارة منه
تارة یصیر من عدم الاستعداد والقابلیة بحیث لو القی الیه ذلک لم یفهمه ایضا لیس فیه اهلیة ذلک وهذا هو الذی یسمی بالجنون
عند فساد العقل او بالسفه عند نقصانه وتارة یصیر من جهة عدم سماع الکیفیة کما فی الاطفال او من عدم المزاولة کما فی الکبار
فی الامور التی لم یباشروها ولم یباشروا امثالها من الصنائع والحرف وهذا لا یعد سفها والنقصان فی العقل وذلک واضح فعلم ان
السفه نقص وعیب والاصل عدمه وقد کثر القیل والقال فی بیان معنی السفه والحق انه امر عرفی وجعل الشیخ الفاسق
سفیها للماورد فی الخبر ان شارب الخمر سفیه لیس فی محله اذ هو لا یدل علی معنی اللفظ او یراد به من یسرف ماله فی المحرم
او یراد التشبیه او یراد السفه عقل المعاد لا عقل التکلیف والمعاش ونعم ما قال الشهید رحمه الله ان الفاسق لو کان سفیها لحجر علیه لم یقم
للمسلمین سوق اصلا وذلک واضح والضابط فی بیانه ان الرشد ان یکون له ملکة نفسانیة تقتضی اصلاح المال وتمنع افساده
وصرفه فی غیر الوجوه اللائقة بحال العقلاء ومجرد الاصلاح لا یکفی فیه والسفه ما یقابله یعنی عدم تلک الملکة والاصل فی بعض الاعیان

مع وجود الملکة لا یعد سفیها وطریق معرفة الاختبار بما یلائمه فی الذکر بحسبه وفی الانثی بحسبها وفی الاولاد کل بحسبه
بما یلائمهم من الحرف والصنایع والمعاملات والانفاقات کما فصلوه فی کتب الفقه وفی کلام بعضهم ان صرف المال فی وجوه البر
لا یعد سفها وان بلغ ما بلغ وخرج من المعتاد لامثاله اذ لا سرف فی الخیر وفیه نظر والظاهر ان الخروج عن الملائمة
بحاله داخل فی الاسراف معذور من السفه وان کان فی وجوه البر وفی الکتاب والسنة ما یشهد بذلک کما لا یخفی علی من
تتبع فیهما وفی کلام الاصحاب واما الاکراه والاختیار والرضا ایضا موضوعان عرفیان والاصل فی محل الشک عدم الاکراه وما صدق
علیه عرفا انه اکراه فیلحقه حکمه فلو جبره علی البیع فاجاز او صالح او اکرهه علی البیع فقط فاسلم او اکرهه علی البیع
بخیار فالتزم او اکرهه علی شیء بشرط الانفراد فضمه الی شیء اخر او اکرهه علی شیء بشرط انضمامه الی شیء اخر فافرده
لا یعد مکرها فی شیء من ذلک لان المدار فی الاکراه علی صدور ذلک الفعل المتعلق به من دون الرضا وهذا الاخیر
بوقوعه علی مقتضی ارادة المکره بالکسر ورضاه لمخالفته قاضیة بعدم مراعاة رضا المکره بالکسر فلا بد من کونه عن رضا
نفسه کما هو ظاهر الفعل ولیس فی الصور التی فرضناها بین المکره وبین المتعلق به عموم وخصوص حتی نقول بانه احد افراد
المکره علیه بل بینهما تباین بالذات او بالقید والخصوصیة الاعتباریة اما لو اکرهه علی احد شیئین کما لو اکرهه علی اعطاء
احد الدینارین فدفع احدهما معینا فربما یتخیل ان ذلک لا یعد اکراها لان المکره بالکسر ما اراد الخصوصیة وهو لیس باکراه
لان مدار الاکراه علی صدور الفعل من دون رضاه والدافع انه دفع هذا الدینار لیس لانه دینار خاص بل من جهة انه
احد الامرین المطلوب منه اکراها والخصوصیة ملغاة فی نظرهما معا والطریق فی اتیان الکلی منحصر فی الفرد وای منهما کان

یحصل فیه هذا المحذور واما لو کانا متفاوتین فان کان احدهما اقل من الاخر بحیث یندرج تحته کاعطاء دینار او
دینارین وبیع من او منین فهذا لا یعد اکراها علی المنین عند الاطلاق فلو باع المن فهو مکره لدخوله تحت فردی
التخییر واما لو باع المنین فیحتمل ان یقال انه ایضا مکره علیه لانه احد الفردین ویحتمل القول بانه لا اکراه فیه اصلا اذ لم یتعین
علیه ذلک والمن کان کافیا فیه والعدول الی المنین یکشف عن رضاه ورغبته فی ذلک ویحتمل التفصیل بانه مکره
فی من دون اخر والوجه یعلم مما سبق ولعل الاخیر هو الاظهر ولو اکره علی بیع شیء من ماله وکان هناک اشیاء
متفاوتة لا یندرج الاقل تحت الاکثر کفرس قیمته عشرة وسیف قیمته خمسة ونحو ذلک فان باع الاقل فلا شبهة فی کونه
اکراها الا علی ما ذکر من احتمال عدم الاکراه فی التخییر وان باع الاکثر فالظاهر انه کذلک لانه شیء اکره علی بیعه ولا ترجیح بالازدیاد
المندرج تحته ودعوی ان الاکراه کان یندفع ببیع الاقل فعدوله الی الاکثر یکشف عن رضاه معارضة بان الاکثر
ایضا کان کافیا فی امتثال الامر فعدوله الی الاقل ناش عن رضاه الا ان یقال ان الضرورة تقدر بقدرها
فارتکاب الزاید کاشف عن عدم مدخلیة الاکراه لکن هذا فی الصورة السابقة متجه وهنا لیس کذلک لکون الفردین
متباینین والتخییر انما هو الی المکره بالفتح ولعله لا یری بیع الاقل مصلحة لنفسه لخصوصیة دعت الحاجة بها الی العین
فتدبر ویحتمل الفرق هنا بجریان المقابل کما ذکر فی الاول علی ضعف ولو اکرهه علی بیع شیئین مع الاطلاق ای ما لم یشترط
الانضمام فباع احدهما عقد مکرها لانه احد اجزاء المکره علیه او اکرهه علی بیع شیء واحد لا بشرط الانفراد بل مطلقا
مطلق فباعه منضما الی اخر عقد اکراها فی الجزء الاول لان ضمه الی شیء اخر لا ینافی کونه مکرها علیه وهنا صورة عام البلوی

ظاهره الاشکال وهو انه لو اکرهه علی قدر اسم او دنانیر کما هو عادة الحکام والسلاطین فی التوجیهات فباع شیئا من ماله
لاجل دفع ذلک فهل یعد هذا اکراها فی بیع ذلک لانه لم یبع هذا المال الا من جهة الخوف علی نفسه من تلف لو لم یدفع
الدنانیر ولا یمکن الا بالبیع ونحوه وهو احد الطرق المحصلة للدینار او لا یعد اکراها مطلقا لان الاکراه امر عرفی والاطلاق
هنا انه بیع المکره والاکراه علی دفع الدینار لا یستلزم الاکراه علی البیع عرفا او یفصل بین صورة انحصار المقدرة فی
بیع ذلک مثلا فیکون اکراها اذ لا اجبار علی ذلک مع عدم امکان الدفع الا بالبیع لا معنی له الا الاکراه علی البیع
وبین صورة عدم الانحصار فلا یکون اکراها وجوه واحتمالات والاقوی فی الاخیر القاصر انه لیس باکراه علی البیع مطلقا ولو
اکره علی احد الشیئین تخییرا فباعهما معا فان باع تدریجا فلا ریب فی کون السابق هو المتحقق المکره علیه فی ضمنه والثانی
لا اکراه فیه وان باعهما دفعة ففیه کونه مکرها مطلقا وعدمه مطلقا وکونه مکرها فی احدهما دون الاخر وجوه لنظر وجهها مما سبق
ومع الاخیر یحتمل القرعة فی اخراج المکره علیه ویحتمل تخییر المکره بالفتح فی فسخ احدهما وربما یتفق صدور بعض المعاملات
من الناس حیاء عما اراده کما هو طریقة الناس غالبا والظاهر ان الحیاء لیس من باب الاکراه وان بلغ ما بلغ لان طلب
رضا الملتمس من المقاصد المعتبرة ولا یرضی الفاعل بذلک الا لغرض وداع له فیه وهذا غیر معنی الاکراه وفی کلام بعضهم
انه عد من الاکراه ولیس بجید جدا   افعال المسلمین واقوالهم محمولة علی الصحة والصدق وهذا الاخیر
نقل علیه الاجماع حد الاستفاضة والظاهر انه صار من الضروریات حیث شاع فی السنة العوام والنساء ولیس مما یحتاج الی
اقامة الحجة واما البحث فی المراد بها لما صار محلا لبعض المتاخرین فی ذلک واشکل فیه مع انه من الضروریات علی الظاهر

وما يدل مع ذلك مضافا الى الاجماع ان الغالب في فعل المسلمين واقوالهم الصحة بلا شبهة وكل مشكوك فيه
فيحمل على الغالب وما ورد في بعض المقامات من النصوص الخاصة كالاخبار الدالة على قبول قول ذي اليد في باب الطهارة
والنجاسة وفي باب التذكية وما دل على ان ذي عمل مؤتمن وظاهره انه كلما يقول في ذلك فقوله مسموع في حقه
ولا فعل الا ما هو مقتضى الامانة وليس المراد به الاخبار والا لزم الكذب بل المراد ان البناء ينبغي ان يكون على ذلك
حتى يعلم خلافه فيكون في مقام تاسيس القاعدة وبناء الحكم الشرعي من الآيات والاخبار وغيرها من الادلة على حجية خبر
العدل او مطلقا بعد التبين في الاحكام الشرعية كما عليه العمل الآن وما ورد في قبول شهادة الرجل او المرأة في
بعض المقامات منفردا او منضما كما هو الكثير وما مر من القاعدة المشار اليها سابقا ان الشيء الذي لا يعلم الا من قبله
يسمع قوله وما ذكرناه فيه من النص الوارد في خصوص النساء وتصديقهن في امر العدة والحيض ونحو ذلك فان هذه
الموارد وان كانت موارد خاصة لكنها تؤيد سماع القول والحمل على الصحة ويدل عليه ايضا قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من
الظن ان بعض الظن اثم فان ظاهره ان ظن السوء على المسلم اثم وليس معناه الا البناء في افعاله واقواله على الصحة
وما ورد من الروايات على ان حق المؤمن على المؤمن ان لا يكذبه في كلامه وما ورد من الروايات على الامر بحمل امر
الاخ المسلم على احسنه وما دل على ان قول المؤمن يجب قبوله وما دل على ان اتهام المسلم والمؤمن حرام وما دل على ان
وعده حجة يعمل بقوله وما دل على تحريم اضمار السوء على الاخ المسلم وما دل على ان ظن السوء يوجب الشرك وما دل على
ان التكذيب لا يجوز قال العلامة المعاصر النراقي في عوائده ان عدم ظن السوء وعدم التكذيب لا يفيد المدعى من الحمل على الصحة وما دل

على التصديق

على التصديق من جهة ضعفه وعدم الجابر مطلق بتقييد بما دل على التقييد فلا يبقى فيه اطلاق ونقل رواية موثقة فيها ان من شرط
اداء حق الاخوة كونه اذا عامل لم يظلم وان حدث لم يكذب واذا وعد لم يخلف وقال ان هذا الخبر يدل على ان شرطه
ذلك يستلزم بتفاوته انتفاء وجوب اداء الحق ونقل الصحيحة المشار اليها في بحث العدالة وفيه ان يكون ساترا لجميع عيوبه
حتى يحرم على المسلمين تفتيش وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب تزكيته واظهار عدالته في الناس وقال ان هذا
يدل على ان هذا الحكم ليس لكل مسلم يجب تزكيته ونقل رواية الثمالي الدالة على عدم الحرمة بالمتعرض للتهمة وقال على ما
الفاسق او المظنون في حقه ونقل المرسل الدال على النهي عن مصاحبة الفاسق واشار الى الاخبار الدالة على نفي الايمان والاسلام
او التشيع عن بعض الفساق بل البراءة منه ونقل ما ورد من الخبر انه اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان
يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه ثم قال ولم يتحصل من ذلك الا الجزئية والاجماع على الكلية غير ثابت
للاختلاف في كثير من المقامات كالشهادات والروايات والاخبار واقوال ذي اليد والعمل في الطهارة والنجاسة واذا
والمطاعم والمشارب فيختلفون فيه ولا يسكنون بالقاعدة الا في قليل ثم قال والاستقراء معارض بمثله والاخبار النادرة في
المقامات يعارضها اكثر منها في مقامات اخر فلا دليل على الكلية هذا مجمل كلامه زيد في اكرامه ولا يخفى ان ظاهر الاصحاب
كون حمل افعال المسلمين على الصحة من المقررات ولو كان لذلك مخصص لتنبهوا عليه فلابد من التامل في المراد حتى يرتفع
هذا الاشكال فنقول لو كان المراد من هذا الاصل ان المسلم اذا فعل فعلا او ذكر قولا فينبغي ان يبنى على انه هو الواقع بالنسبة
الى نفس الفاعل بمعنى كون الواقع عنده ذلك فيكون غير مخطئ في فعله ولا كاذب في قوله فيبنى كل ذلك على انه

ما هو الواقع عنده سواء كان واقعا في الواقع او خطاء او نسيانا او غير ذلك فيكون حاصلا لرفع الاثم والمعصية
عن المسلم بمعنى ان كل ما رأيت من المسلم فعلا او قولا فلا تبادر الى قدحه والى تكذيبه بل كل ما يمكن ان يكون
احتمال صحة فابن عليه فان كان للموضوع قيود وخصوصيات محتملة رافعة للمعصية والاثم فاحمل على احدها ولا تنسبه
الخطاء في الاعتقاد مثلا اذا رأيت احدا يأكل في نهار شهر رمضان فيحتمل كونه مسافرا والا فيحتمل كونه يخاف على نفسه من
ضرر والا فيحتمل كونه مكرها وان كانت امرأة يحتمل كونها حائضا والا فيحتمل عدم كونه عالما بان هذا شهر رمضان لبعده
عن البلد ونحو ذلك والا فيحتمل ان يكون عالما بوجوب صوم شهر كما لو كان بعيد الاسلام ويحتمل ذلك منه والا فيحتمل
اعتقاده ان الاكل لا يفسد الصوم او اكل الفاكهة او التتن مثلا او امثال غير المعتاد ونحو ذلك ويحتمل كونه ناسيا
عن كونه صائما كما يتفق غالبا او ناسيا عن كون هذا شهر رمضان فيتخيل انه صوم مندوب او قضاء ويجوز افطاره قبل الزوال ونحو
ذلك فان هذه كلها احتمالات يدفع بها الظن السوء ويبنى على الصحة ويدل على هذا المعنى ما ذكره المجلسي في البحار في قضايا
امير المؤمنين عليه السلام انه ورد عليه قوم يأكلون في نهار شهر رمضان فسألهم عن السفر والمرض ونحو ذلك من الاعذار فلما اقروا
بانتفاء الكل قام فقدهم وهذا المعنى هو ظاهر قولنا بحمل فعل المسلم على الصحة وهو الذي يتبادر منه الى الاذهان ويدل
عليه الآية وما دل على عدم التكذيب يكون معنى ذلك انه لا يبنى على كونه كاذبا عاصيا واما انه يبنى على كون الكلام
مطابقا للواقع بتقريب ان عدم التكذيب عبارة عن التصديق والقول بان كلامك مطابق للواقع فغير مستفاد من الخبر بل
لا ريب ان الساكت والمتردد ايضا يصدق له انه ما كذب المخبر وان كان لم يصدقه ايضا واحتمال الخطاء في الخبر وعدم الوثوق

[illegible]

ليس تكذيبا له فانه عرفا بل المتبادر من التكذيب نسبته الى الكذب بمعنى تعمده الذي هو معصية لا مجرد مخالفة الواقع
ولو كان من جهة النسيان ويدل على هذا المعنى ما دل من الآيات والاخبار على مذمة الكذب وكون اللعنة على الكاذب
فتدبر جدا وهو المراد ايضا من وضع امر الاخ المسلم على احسنه لظهوره في الحمل على احد المحتملات لا في كونه واقعا
فلابد من ترتيب كل اثر عليه بل مجرد رفع المعصية عن الفاعل وكذا ما دل على حرمة التهمة وظن السوء فان ظاهره
الخلاف اذا وجب حمله على الصحيح فكيف بالظن من دون امارة ظاهرة وكذا المراد من عدم اضمار السوء نعم ما دل
على وجوب العمل بقول المؤمن وانه حجة لا يلائم هذا المعنى الذي ذكرناه وانما هو ملائم للمعنى الثاني وسياتي الكلام
في اعتباره وما ذكره من المعارضات لا يرد شيء منها على هذا المعنى لان اشتراط اداء حق الاخوة بهذه الامور المذكورة
لا يدل على ان من كان على خلاف ذلك فلا يحرم فيه ظن السوء بل لا يجب اداء حق الاخوة وهو غير المراد ولا يدل في
على جميع الحقوق حتى نقول ان ظن السوء منه مضافا الى انه مشعر بالحيثية فانه اذا وعد وخالف وكذب فلا وجه
حمل قوله على الصدق بعد العلم بكذبه ومخالفته ولا دلالة في الخبر على ان من كذب في حديث او خالف في وعد فلا بأس
بظن السوء فيه ولا احترام له وذلك واضح عند من تأمل والظاهر من سياق الخبر غير ذلك قطعا والتصحيح في
انما يدل على ان من لم يكن ساترا لجميع عيوبه لا يحرم على المسلمين التفتيش ولا يجب عليهم التزكية والتقييد انما هو
للمجموع المركب لا الكل واحد وليس التقييد انه اذا ظهر بعض عيوبه جاز للمسلمين التفتيش عن الباقي وعدم وجوب التزكية كما يستلزم
التفتيش وظن السوء غايته يكون مجهول الحال او يكون كاشفا بما ظهر من عيبه لا انه يسند اليه ما سواه ايضا ولو لا ذلك

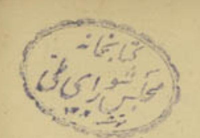
في الحمل على الصحة ابدا عند الانصاف وعدم الجرأة بمستحق التهمة بغض بان الانسان اذا عرض نفسه للتهمة
ولم يتق مواقعها فهو فاسق لان الاتقاء من مواقع التهمة ايضا من الواجبات التي من تركها يفسق بذلك لانه
مسند اليه ما لم يعلم منه ولا منافاة بين كونه مخالفا للشرع في عدم الاتقاء عن موضع التهمة ولزوم عدم
التسوء في حقه لغيره وما دل على ان الفاسق ليس بمؤمن وكلامه لا يدل على عدم لزوم حمل فعله على الصحة
اذ لا ريب في ارادة الايمان والاسلام الكامل للقطع بجريان جميع احكام الاسلام والايمان على الفاسق وما ورد
من الايات في حصر المؤمن على اشخاص لا يتفق الا في احاد العدول ايضا قاض بارادة الكامل بل ما ورد من الخبر
عن امير المؤمنين ع في ذكر صفات المؤمن يقضي بعدم وجود مؤمن غير المعصوم ومثل ذلك ليس مناطا للاحتياط
للفقيه في المسائل فتبصر وما دل من الخبر على عدم الاعتماد الا مع معرفة الصلاح والخير فلا يدل على جواز
التسوء او عدم الحمل على الصحة في المجهول الحال بل غايته انك لا تعتمد ولا تجري على ذمته ظن السوء بانا نثبت
منه ما خالف الشرع باعتقادك اذ لعله معذور في ذلك وما ذكره من اختلاف الاصحاب في هذا المقام فقد
قد عرفت ان شيئا منها لا دخل له في هذا المعنى الذي ذكرناه اذ عدم المعصية لا يستلزم كونه في الواقع كذلك
وثانيهما ان يكون المراد بها كون قوله على وفق الواقع واقعا وفعله على طبق الشرع واقعا ولازمه ترتيب جميع
الاثار عليه في نظر الغير ما لم يعلم بعيبه تعبدا وهذا المعنى ايضا ظاهر من بعض اخبار المقام وادلة الباب كما اشير
اليه وما ذكره من المعارض ايضا بعد معونة ما اشير اليه لا يعارض ذلك الا في بعض ما مر ولكن هذا المعنى غير معهود
في الاخبار

اذ لم يحمل احد منهم فعل المسلم بمجرده وقوله دليلا على الواقع بمعنى كون صدور ذلك من المسلم كافيا في الحكم فيما اشتبه
حكمه في الشرع نعم لو كان هناك صورتان احديهما موافقة للشرع صحيحة والاخرى مخالفة له فاسدة وقد علم حكمهما من
الشرع ولم يعلم ان هذا الفعل الصادر من المسلم من اي الصورتين فيبنى انه في الواقع من افراد الصورة الصحيحة دون
الفاسدة وبعبارة اخرى اذا فعل المسلم فعلا كمن ترك في الصلوة جزءا او اختص بالمانع كمن شرع ان تابع بالا
بحال فان كان هذا الفرض من شبهة الحكم شرعا فنفس فعل المسلم لا يكون دليلا على صحته في الواقع وتمسك بسيرة الناس
لكشفه عن تقرير المعصوم وان كان مما اشتبه موضوعه بعد العلم بوجود فرض صحيح لهذا الفعل وفرض فاسد فيبنى
على الصحة وبمعناه الحل والحرمة وهذا لا مانع منه والحكم باق هذا من الفروض الصحيحة المحللة واتفاقا لا معارض له في
ما ذكره من النصوص كما لا يخفى على من تتبع وكلام الاصحاب لم يعرضوا من هذا المعنى الا في باب التنازع والملازمة والا في
ما عدا ذلك عملوا به وفي باب الشهادة دل الدليل على التعدد ولو انهم لم يعملوا بكون القول كاشفا من الواقع مطلقا لانهم
فهموا من ذلك الكلام من المعارض وفي مقام التنازع يتعارض القولان ويتساقطان ويحتاج الى شيء اخر وبالجملة عدم العمل
بالقول في باب التنازع لا يقدح في هذه القاعدة اذ ليس ذلك مردا على ما ذكرناه والوجه فيه ان وجود المعارض يوجب
مجيء الدليل والاحتمال من الجانبين والترجيح بلا مرجح قبيح واما ما عدا ذلك فلا معدل للاصحاب عن هذا الاصل اصلا
بل لو لم يكن هذا الاصل لما قام للمسلمين معاش اصلا نعم هنا كلام اشير اليه في باب اشتراط العدالة فيما اعطى من الغير
وهو ان حمل الصحة حتى اكشف من الواقع كاهر قضية المعنى الثاني في شبه الموضوع فلا بد من كفاية الاسلام والايمان

في النيابات فلم يشترطوا العدالة وقد ذكرنا الهم ان بنوا على ان حمله على الصحة فعل الغير لا يوجب ترتب الاثار على غير في
العدول قام الاجماع فلم يعتبروا العدالة في الوكيل واي فرق بين العبادة والمعاملة ومن هذا يظهر ان المعنى الاول
هو الظاهر من حمله على الصحة فعل المسلم واجراء احكامه الى الغير يحتاج الى قاعدة اخرى كما اشير الى بعضها في بحث عدالة الوكيل
والله العالم   تختم بها الكلام مما افادنا شيخنا المحقق واما منا المدقق الشيخ علي ابن الشيخ
جعفر الغروي من الله علينا بطول بقائه كما شرفنا بلقائه عند قراءتنا عليه في النكاح في قوله يحرم
من الرضاع ما يحرم من النسب وهي انه لا ريب ان للنسب احكاما كثيرة منتشرة في ابواب الفقه كتحريم النكاح وعدم الربا
بين الوالد والولد وعدم القود من الوالد لولده وعدم صحة نكاح موطوءة الاب للابن وكذا النظارة والملموسة
مع خلافه في عمله وكذا في العكس وتحريم الزوجة بالنسبة بظهر الام الى ان يجيء ما يجب عليه ولزوم طاعة الوالد من
في السفر والجهاد وغير ذلك وتحريم العقوق ونحوه فيعتق ونحو ذلك من تحريم نكاح الاقارب بالنسب سابقا تفصيل الذكر
في كتب فصل الله من قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كون الرضاع كالنسب في جميع ذلك فيكون خروج حكم
محتاجا الى الدليل لو ظاهره خصوص باب النكاح كما ذكره الاصحاب فلا يسرى الى سائر الابواب الظاهر عدم التعميم فيه
كما يشعر به ذكر الاصحاب في باب النكاح وعدم اجرائهم احكام النسب الرضاع في غير باب ولا يبعد ان يدعى ظهورا ايضا
ان هذه العبارة تنصرف الى النكاح وان كان اللفظ اعم من ذلك خصوصا بعد ملاحظة ما في الروايات الواردة في تحريم
النكاح المذكور فيه هذه العبارة فانها دالة على كون المراد منها خصوص حرمة النكاح مضافا الى ان الحمل على العموم لزوم
تخصيص الاكثر

تخصيص الاكثر ثم بعد ذلك اعترض على ذلك بان الاصحاب افتوا بحكم الرضاع كالنسب في باب العتق فلا يملك
من الرضاع ما لا يملك من النسب عدم الاستقرار ولم يخالف منهم الا قليل فالوجه في ذلك ومعمدة الاشكال انهم اعتمدوا
في ذلك على ادلة خاصة وروايات منها روايتها ذكرناها في تحريم نكاح الاقارب الرضاعية معللا بانه يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب فلو امكننا الجواب عن فتوى الاصحاب بانه لعله من دليل خاص ولا دخل له بهذا العموم ولو كان فيهم
من تمسك بهذا العموم فالظاهر تاييد وارشاد لا استدلال واعتماد فلا يمكننا الجواب عن الخبرين اللذين هما العمدة
في الباب وفيهما علل بعموم الخبر ولا ريب ان استدلال الامام لا يخلو من دلالة على عموم القاعدة ولقد رايت الروايات
في المختلف نقلها في اوايل الرضاع في باب النكاح ولكن من اراه يكون النسخة مغلوطة غير معتمد عليها تركت نقلها بلفظها
ثم اجاب عن ذلك اما باحتمال كون هذا الاستدلال من الامام ع تقريبا الى الذهن مقصود انه تشبيه لا دخول
المقام تحت العموم في الحقيقة بل الغرض ان كما حرم في النكاح ما فيه الرضاع كالنسب فاي مانع من ان يكون في
العتق كذلك فالمراد به تشبيه دفعا للاستبعاد فلا يلزم دخول المورد تحته فضلا عن التمسك الى غاياته اخره
باحتمال ان يكون هذا حكمة لا علة والحكمة لا يلزم فيها الاطراد فيكون ما نحن فيه داخلا في التحريم والعموم ولا يلزم من
ذلك كون ذلك هو العلة فيسري الى الابواب الاخر ايضا واما بان يقال ان الحديث الواحد ينحل الى احاديث
متعددة فيؤخذ بصدر الخبرين ويترك ما فيه من التعليل لعدم مصادفته فهم العلماء ذلك ولعدم جبره بالفتوى وعدم العلم
بالصدور لان كلمة المعصوم ليس حجة في فهم الخطاب فلا تغفل وتدبر وقد خطر بالبال في ذلك المجال كلام في حل

الاشکال وقلت انه یمکن ان یکون باب العتق والنکاح داخلین تحت العموم وما عداهما خارجین ولیس الطریق منحصرا
فی اختصاصه بالنکاح او تعمیمه للکل حتی یلزم المحذور وبیانه بان یقال ان المراد بالحرم انما هو الاعیان الخارجیة وهی
الاقارب من النسب والرضاع وتحریم الاعیان والاشخاص یرجع الی الصفة الظاهرة فی تلک الاعیان والارباب [illegible]
فی الاناث النکاح وفی الممالیک الاستخدام والملک فلو قیل یحرم هذه الاعیان یفهم منه انهم ان کانوا اناثا فیحرم نکاحهم
وان کانوا ممالیک فیحرم تملکهم واستخدامهم علی ما ذکره الاصولیون فی باب المجمل والمبین فی نظیر المسألة واما تحریم
زوجة الاب او عدم القصاص او عدم الربا او عدم جواز السفر والجهاد ونحو ذلک فلیس من الصفات القائمة باعیان الاقارب
واشخاصها حتی یتعلق بها التحریم وذلک واضح ولذلک ان الاصحاب فی باب الظهار لما قالوا من قال بالتحریم تشبیها بالاخت
او الام من الرضاعة استدل بهذا العموم فان ذلک ایضا مما یتعلق بابدان هذه الاشخاص واعیانهم لا بامور خارجة متعلقة
بهم تعلقا بعیدا فصار الحاصل ان هذه القاعدة انما هی فیما یتعلق بالابدان فی کل مقام بحسبه فتدبر وفی هذه القاعدة ابحاث
من حیث الشرائط وغیرها ووجوه التخصیص وامثاله مذکورة فی کتب الفروع لا حاجة الی ذکرها ولیکن هذا اخر ما اردنا ایراده فی
الاوراق قد وقع الفراغ من تصنیف هذه النسخة بید مؤلفها المفتقر الی رحمة الله المتحسر علی فرط ذنبه مولاه عبد الفتاح بن
علی الحسینی المراغی فی عصر یوم السبت [illegible] ۱۲۴۶ من الهجرة النبویة علی هاجرها السلام والتحیة فی ارض الغری مشهد امیر المؤمنین علی
ولا فرق الله بینی وبینه فی الدارین ورزقنی به ما تقر به العین حیث ان هذه الکتابة قد اتفقت مع قلة البضاعة وکثرة الاشغال
وضیق المجال واختلال البال فالمرجو من الرب الکریم ان یبدل ما فیه من سیئات حسنات ویجعله وسیلة الی رفیع الدرجات انه مجیب الدعوات



رافع العثرات والملتمس من الاخوان الاصلاح علی حسب الامکان والتامل فی اطراف الکلام
حتی ینکشف المرام والحمد لله حق حمده مع الاتمام
والصلاة علی محمد واله سادات الانام

تمام شد کتاب عناوین [illegible]
بتاریخ چهارشنبه پنجم شهر رجب
المرجب سنه
۱۲۷۲

کتبه العبد المذنب العاصی المحتاج الی غفران ربه الکریم عبد العظیم بن رحیم [illegible]
الخط باقی [illegible]
[illegible]

